Philosophie

Ernst von Lasaulx' Geschichtsphilosophie und ihr Einfluß auf Jakob Burckhardts „Weltgeschichtliche Betrachtungen".

Inaugural - Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen und Naturwissenschaftlichen Fakultät der
Westfälischen Wilhelms-Universität
zu Münster

vorgelegt von

Alfons Koether

aus Unna i. W.

1937

DRUCK: HEINRICH PÖPPINGHAUS, o. H.-G., B.-LANGENDREER

Tag der mündl. Prüfung: 27. Mai 1936.

Dekan: Herr Prof. Dr. Trier.

Referent: Herr Prof. Dr. Wust.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meiner Mutter †
Meinem Vater

Inhalt.

ERSTER TEIL:

Ernst von Lasaulx' Geschichtsphilosophie.

I. Gesamtcharakteristik der Lasaulxschen Geschichtsphilosophie. Der „Neue Versuch" 1
II. Die Physiologie der Geschichte 12
1) Elemente einer romantischen Physiologie der Geschichte 12
2) Umrisse der Lasaulxschen Physiologie der Geschichte: das Volk als Individuum 16
3) Der Werdegang eines Volkes: 22
a) Der Staat 23
b) Die „Kultur" 24
c) Die Religion 31
d) Gesetz des Verfalls 33
e) Restaurationen 36
f) Gesamtbild 37
III. Pessimismus. Kritik der Gegenwart 41
IV. Von der Physiologie zur Philosophie der Geschichte . 47
V. Interpretation und Kritik 60
VI. Grundlagen der Lasaulxschen Geschichtsphilosophie . 70
VII. Ausblick: Lasaulx — Spengler 83

ZWEITER TEIL:

Einfluß der Lasaulxschen Geschichtsphilosophie auf Burckhardts „Weltgeschichtliche Betrachtungen".

I. Einführung: Das romantische Element bei Burckhardt 90
II. Die „Weltgeschichtlichen Betrachtungen": . . . 97
1) Aufbau, Entstehung, Gesamtcharakteristik . . 97
2) Einzeluntersuchung:
(I) Einleitung 100
(II) Von den drei Potenzen 104
(III) Die Betrachtung der sechs Bedingtheiten . 108
(IV) Die geschichtlichen Krisen 113
(V) Das Individuum und das Allgemeine . . 118
(VI) Über Glück u. Unglück in der Weltgeschichte 123

Quellen und Literatur.

Ernst von Lasaulx:
N. V. = Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte. München 1856.
St. = Studien des klassischen Altertums. Regensburg 1854.
U. = Der Untergang des Hellenismus. München 1854.
K. = Die Philosophie der schönen Künste. München 1860.
Th. G. = Über die theologische Grundlage aller philosophischen Systeme. München 1856.
Pr. K. = Die prophetische Kraft der menschlichen Seele in Dichtern und Denkern. München 1858.
S. = Des Sokrates Leben, Lehre und Tod nach den Zeugnissen der Alten. München 1857.
A. = Zur Philosophie der römischen Geschichte. (in: Abhandlungen der philos.-philol. Klasse der k. bayr. Akademie der Wissenschaften. Bd. IX, 2. Abt. 1863).
(E. v. Lasaulx: Verschüttetes deutsches Schrifttum. Ausgewählte Werke. Hggb. u. eingeleitet v. H. E. Lauer. Stuttg. 1925, enthält N. V., Pr. K., U., A., S. u. aus den St. die Abhandlungen: Über den Entwicklungsgang des griech. u. röm. und den gegenwärtigen Zustand des dtsch. Lebens. — Über den Sinn der Ödipussage.)
Jakob Burckhardt:
W. B. = Weltgeschichtliche Betrachtungen.
Hggb. v. Jakob Oeri (1905), 4. Aufl. Stuttg. 1921.
(W. B. u. Historische Fragmente aus dem Nachlaß in Bd. 7 der Jakob Burckhardt-Gesamtausgabe, Stuttg., Berl. u. Lpz. 1929. — Kröners Taschenausgabe Bd. 55 mit Nachw. v. Rud. Marx teilt im Anhang die von Burckhardt angezogenen Stellen aus d. N. V. mit.)

Herm. Bächtold: Die Entstehung von Jakob Burckhardts „Weltgeschichtl. Betrachtungen". (In: Aus Politik und Geschichte, Gedächtnisschrift für G. v. Below. 1928).
Jos. Bernhart: Der Sinn der Geschichte. (Geschichte d. führenden Völker. Hggb. v. Finke, Junker, Schnürer, Bd. I, Frbg. 1931).
A. Burg: Ernst von Lasaulx' Geschichtsphilosophie. Diss. Freiburg 1924.
Alois Dempf: Das Erbe der Romantik und das jeweils Klassische. Hochland 22. Jg. 1924/25, 11. Heft.
Mart. Deutinger: Kunstlehre. Bd. IV der Grundlinien einer positiv. Philos. Rgsbg. 1845.
Wilhelm Dilthey: Das Erlebnis und die Dichtung. 6. Aufl. Lpz. 1919.
Hans Driesch: Über die Bestimmtheit u. die Voraussagbarkeit des Naturwerdens. Logos IV.
— Wirklichkeitslehre. Leipzig 1924.
— Ordnungslehre. 2. Aufl. Jena 1923.
Emil Dürr: Freiheit und Macht bei Jakob Burckhardt. Basel 1918.
Max Ettlinger: Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart. Kempten 1924.
Rud. Eucken: Die Philosophie der Geschichte (in: Hinneberg: Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. VI, System. Philos. Berlin u. Lpz. 1921).
R. Flint: The philosophie of history in France and Germany. Edinburgh u. London 1874.

Phil. Funk: Von der Aufklärung zur Romantik. Studien zur Vorgeschichte der Münchener Romantik. München 1925.
J. Goldfriedrich: Die historische Ideenlehre in Deutschland. Berlin 1902.
E. Griesebach: Edita und Inedita Schopenhaueriana, 1888.
Ernst Grohne: Über Grundlagen und Aufbau der „Weltgeschichtl. Betrachtungen" Jakob Burckhardts. Hist. Vjschr. Jg. 1919/20.
Hans Helmolt: Weltgeschichte. Lpz. u. Wien 1899. Bd. I.
Karl Joel: Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph. (In: Festschrift zur Feier des 450-jährigen Bestehens der Universität Basel, Basel 1910; auch separat 1910, erw. 1918).
Käthe von Lasaulx: Geistesgeschichtliche Voraussetzungen der E. v. Lasaulxschen Geschichtsphilosophie. Histor.-Polit. Blätter. Bd. 171.
Georg Lasson: Kritischer und spekulativer Idealismus. Kant-Studien XXVII, 1—2.
Heinrich Laube: Das deutsche Parlament. Lpz. 1849.
Ant. Lutterbeck: Über die Notwendigkeit einer Wiedergeburt der Philologie. Mainz 1847.
Werner Mahrholz: Deutsche Dichtung der Gegenwart. Berlin o. J.
Adam Müller: Vermischte Schriften über Staat, Philosophie und Kunst.
Carl Neumann: Jakob Burckhardt. München 1927.
— Der unbekannte Jak. Burckhardt. D. Vjschr. f. Lit.-Wiss. u. Geistesgesch. 9. Jg. 1931, H. 2.
K. T. Österreich: Die philosophischen Strömungen der Gegenwart. (In: Hinneberg: Kultur der Gegenwart. Teil I, Abt. VI, System. Philos. Berlin-Lpz. 1921).
Giov. Papini: Lebensgeschichte Christi. Deutsch von M. Schwarz, München o. J.
Walther Rehm: Jakob Burckhardt (Die Schweiz im dtsch. Geistesleben, Bd. 68—70, Leipz. 1930).
Heinr. Rickert: Geschichtsphilosophie. (In Windelband: Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts. Hdlbg. 2. Aufl. 1907.)
R. Rocholl: Philosophie der Geschichte. Göttingen 1878—93.
Erich Rothacker: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Tüb. 1920 u. ö.
Friedr. v. Savigny: Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung. 1814.
Franz Sawicki: Geschichtsphilosophie. München 1920.
Schelling: Werke. Hggb. v. Manfr. Schroeter. München 1927.
Heinrich Scholz: Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Lpz. 1911.
Manfr. Schroeter: Der Streit um Spengler. München 1922.
Chr. Sigwart: Logik. Tüb. 2. Aufl. 1904.
Othmar Spann: Geschichtsphilosophie. Jena 1932.
Oswald Spengler: Der Untergang des Abendlandes. München 1920/22 u. ö.
Eduard Spranger: Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls. Sitzungsberichte d. Preuß. Akad. d. Wiss. Jg. 1926.
Sternberg: Die philosophischen Grundlagen in Spenglers „Untergang des Abendlandes", Kant-Studien, Bd. 27, 1—2.
Remigius Stölzle: Ernst von Lasaulx, ein Lebensbild. Münster 1904.
— Zu E. von Lasaulx' Geschichtsphilosophie. Hist. Jahrbuch 1906.
Ernst Troeltsch: Die Logik des historischen Entwicklungsbegriffs. Kant-Studien 27, 3—4.
Wilh. Waetzoldt: Deutsche Kunsthistoriker. Bd. II, Lpz. 1924.
Otto Willmann: Geschichte des Idealismus. 2. Aufl. Braunschweig 1907.
Rich. Winners: Weltanschauung und Geschichtsauffassung Jak. Burckhardts. (Beitr. zur Kulturgesch. d. Mittelalters und d. Renaissance. Bd. 40. Lpz. u. Berl. 1929.)
Peter Wust: Die Dialektik des Geistes. Augsburg 1928.
— Vom Wesen der historischen Entwicklung. Hochland 20. Jg. 1922/23. Heft 7/8.

I. Gesamtcharakteristik der Lasaulxschen Geschichtsphilosophie. Der „Neue Versuch".

Altertumswissenschaft war zu Lasaulx' Zeiten ein universaler Begriff. Sie war die eigentlich romantische Wissenschaft, nicht zuletzt wegen des philosophischen Zuges, der ihr eigen war. Die Welcker, Creuzer, Otfried Müller, Böckh, Schlegel, Görres, Grimm — in diese Reihe gehört Lasaulx — soll man sie Historiker oder lieber Philosophen nennen? Sie alle haben sich bemüht, die Philologie aus dem Partikularistischen und Grammatikalischen herauszuheben und der Philosophie zuzuführen. „Wer den Weg ernstlich ginge", so sagt Lasaulx im Vorwort seiner „Studien", „und nicht bloß mit den sinnlichen Augen läse, sondern was ihm Denkwürdiges begegnete auch geistig miterlebte und verarbeitete, dem müßte sich auf demselben auch die höhere Bedeutung der Philologie als Philosophie der Geschichte ergeben" [1]). In der Tat trägt Lasaulx' Gesamtwerk mehr oder weniger geschichtsphilosophischen Charakter. Als „Beitrag zur Philosophie der Geschichte" bezeichnet Lasaulx ausdrücklich die Abhandlungen: „Über den Entwicklungsgang des griechischen und römischen und den gegenwärtigen Zustand des deutschen Lebens" (1847) und „Die Geologie der Griechen und Römer" (1851), beide in „Studien des klassischen Altertums" (1854), sowie die Schrift „Der Untergang des Hellenismus" (1854). Nicht weniger wichtig für eine lückenlose Darbietung seiner Geschichtsphilosophie sind jene frühen philosophischen Arbeiten Lasaulx' aus der antiken Mythologie, die er als „Beiträge zur Religionsphilosophie" gekennzeichnet hat. Gipfelt doch nach ihm selbst alle Geschichtsphilosophie in Religionsphilosophie. Erst sie eröffnet die letzten und tiefsten geschichtsphilosophischen Perspektiven und sie erst vermag die Frage nach Wesen und Sinn der Geschichte letztlich zu beantworten.

Lasaulx' geschichtsphilosophisches Hauptwerk, seinem Umfange nach kaum mehr als eine dünne Schrift, ist der „Neue Versuch einer alten auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte" (1856). Nach Lasaulx' eigenen Worten enthält das Werk großenteils altes Gedankengut, das

1) St. IV.

er seit früher Jugend mit sich herumgetragen, das ihn einst auf Reisen nach Rom, Athen und Jerusalem begleitet habe[2]), Gedanken, die vielfach schon in früheren Schriften niedergelegt waren, die auch in seinen parlamentarischen Reden in der Frankfurter Nationalversammlung und im bayrischen Landtag begegnen[3]). Der „Versuch" muß in der Tat ein Essay genannt werden: er enthält kein Schema und kein System; sprunghaft und fragmentarisch werden die Themen dargeboten, geschichtsphilosophische, geographische, anthropologische, ethnologische, sprachphilosophische. Eine Fülle von Zitaten zeugt von des Verfassers staunenswerter Belesenheit. Manches in dem Buche ist heute überholt. Die „Dreigliedrigkeit" z. B. sieht Lasaulx — und nicht nur Lasaulx, auch Baader, Deutinger u. a. — als ein „allgemeines Gesetz des organischen Lebens" an. Wir stehen heute einem solchen „Gesetz" sehr skeptisch gegenüber. Bei anderen Gedanken ist es nur die romantische Gewandung, die sie uns zunächst befremdlich erscheinen läßt.

Wenn wir das Unsystematische des „Versuchs" betonen, so soll das nicht heißen, daß es bei Lasaulx überhaupt kein System gebe. Das latente Vorhandensein eines solchen kann vielmehr garnicht zweifelhaft sein, nur steckt es nicht in, sondern gleichsam hinter dem „Versuch": es breitet sich im Gesamtwerk aus und ist aus ihm herauszukristallisieren. Dann freilich wird sich zeigen, wie jeder Gedanke seinen bestimmten Ort hat innerhalb dieses Systems. Manches wird überhaupt erst im Rahmen des Gesamtsystems verständlich.

Wie unbekümmert Lasaulx um eine methodische Grundlegung oder auch nur Abgrenzung der Geschichtsphilosophie gegen andere Disziplinen im großen Ganzen auch sein mag, so hat er doch keineswegs die besondere Problematik der Geschichtsphilosophie verkannt, die Jakob Burckhardt einmal aus ihrem Begriff heraus so definiert hat: Die Geschichtsphilosophie „ist ein Centaur, eine contradictio in adjecto; denn Geschichte, d. h. das Koordinieren, ist Nichtphilosophie und Philosophie, d. h. das Subordinieren, ist Nichtgeschichte"[4]). Denn auch er geht im N. V. nicht unkritisch über diese Schwierigkeit hinweg in medias res, sondern untersucht zunächst die prinzipielle Möglichkeit der Geschichtsphilosophie:

Solange der Lauf der Geschichte noch nicht vollendet sei, glaubt er, werde die Geschichtsphilosophie, die es ja nicht nur

---

2) N. V. 3.
3) Zum Teil in die „Studien" aufgenommen.
4) W. B. 2.

mit der Vergangenheit, sondern auch mit der Zukunft zu tun habe, immer ein „Wagnis" sein. „Denn erst wenn die ganze Bewegung vollendet und in sich abgeschlossen wäre, könnte aus der Fülle des Lebens auch die volle Erkenntnis desselben geboren werden; sowie ja auch nicht früher als am Ziele seiner langen Wanderung ein weltfahrender Pilger den zurückgelegten Weg ruhig überschauen, das Bleibende in dem Vergänglichen richtig würdigen, auch seine Irrsale klar erkennen und selbst der bestandenen Gefahren heiter sich erfreuen mag" [5]). Damit ist der problematische Charakter der Geschichtsphilosophie auch von Lasaulx ein für allemal anerkannt: die Geschichtsphilosophie wird immer ein Wagnis sein. Die Einschränkung: solange die Bewegung des menschlichen Lebens auf Erden ihr Endziel noch nicht erreicht habe, erübrigt sich streng genommen. Denn die Erreichung des Zieles würde ja einer Selbstaufhebung der Geschichte gleichkommen. Die Bedingung, daß die Geschichte noch nicht zu Ende sei, ist Voraussetzung dafür, daß überhaupt Geschichte sei.

Diese besondere Situation der Geschichtsphilosophie erfordert besondere Rücksichtnahme. Sie läßt, so meint Lasaulx, Geschichtsphilosophie überhaupt nur unter gewissen Bedingungen möglich sein. Lasaulx' sieben „Voraussetzungen", sehr subjektiv und eigenwillig und der Interpretation den weitesten Spielraum lassend — an sie wird Grohne gedacht haben, wenn er Lasaulx einen dunkel spekulierenden Philosophen nennt [6]) — besagen folgendes:

Die erste verankert die Geschichtsphilosophie tief im Gottesgedanken: In der Philosophie der Geschichte wie in jeder echten Wissenschaft und im ganzen menschlichen Leben sei die alles entscheidende Hauptsache die, daß man von Gott ausgehe und ihn als das erste, die Natur als das zweite betrachte; nicht aber, wie es heute üblich geworden, die Natur voranstelle und den Herrn der Natur nur als Lückenbüßer zu Hilfe rufe, wenn man nicht weiterkönne.

Die zweite setzt das Thema der ersten fort: Die schaffende, einigende Liebe Gottes sei die letzte und innerste Ursache alles Weltlebens: ebendarum herrsche im Weltall nur ein Leben, eine ewige Cohäsion der Geister, keinerlei Zufall, sondern Harmonie und Ordnung.

---

5) N. V. 5.

6) Ernst Grohne: Über Grundlagen und Aufbau der „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" Jakob Burckhardts (in Hist. Vjschr. Jg. 1919/20, S. 447), vgl. unten S. 90.

Die dritte bringt — mit pantheistischen Anklängen — den für romantisches Denken so charakteristischen Organismusgedanken: Wenn das Weltganze der eigentliche, höchste Organismus sei und in diesen alle besonderen Organismen eingefügt seien, so müsse die Kraft des Ganzen alles Einzelne durchdringen, auch im Einzelnen die allgemeine Weltkraft tätig sein. Jedes Leben sei das Unendliche im Endlichen, das Ganze im Einzelnen, das Einige im Mannigfaltigen. Das Eine alles umfassende spiegele sich in allem. Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart durchdrängen sich demnach gegenseitig und seien ein unteilbares Ganzes, ja was in der zeitlichen Erscheinung das letzte Endziel der Bewegung, der am Ende offenbare Wille sei, sei an sich das Erste, Gewollte und die Ursache der ganzen Bewegung.

Die vierte verrät den Mystiker und Platoniker Lasaulx: Es gebe in allen Dingen tief verborgene Geheimnisse, die jeder nur mit seinem eigenen Herzen einsehen könne: „Wäre nicht tief im Innersten eines jeden Menschen etwas allem Menschlichen, allem Irdischen, allem Himmlischen Verwandtes, ein Atom von Allem, ja selbst von der Schöpferkraft Gottes, so wären wir nicht im Stande, Gott und die Welt, von der wir ein Teil sind, auch zu empfinden und zu erkennen; denn jeder kann nur das ihm Homogene verstehen und lieben. Wäre dein Auge nicht sonnenhaft, wie vermöchte es dann die Sonne zu schauen?"

Die fünfte lautet: „daß der menschliche Geist auch in dem gegenwärtigen Leben schon in einer unauflöslich verknüpften Gemeinschaft mit allen immateriellen Naturen der Geisterwelt stehe, mit denen er zu einer und derselben Republik gehöre . . ." Dieser Gedanke läßt sich ebensogut in christlich-dogmatischem Sinne interpretieren [7]) wie namentlich wiederum für die romantische Denkweise in Anspruch nehmen, für die es kennzeichnend ist, den Menschen in überempirische Zusammenhänge hineinzustellen.

Die sechste greift, Augustinus und W. von Humboldt zitierend, das Thema der ersten und zweiten noch einmal auf: Der Gang der großen Schicksale der Menschheit sei wie die Folge der Naturerscheinungen durch feste, ewige Gesetze bestimmt; die geordnete Reihe der Jahrhunderte beruhe wie ein antistrophischer Gesang auf einem großen Parallelismus, dem

---

7) Der Ausdruck „Republik der Geister" begegnet in christlicher Deutung in einem Briefe Lasaulx' vom Jahre 1856 (Erscheinungsjahr des N. V.): „Es tut den Toten wohl, wenn man ihre Gräber besucht, und es ist auch für die Lebenden gut, wenn sie der Toten gedenken, denn alle zusammen bilden eine große Republik der Geister." Vgl. Stölzle, 264.

Rufe Gottes und der Antwort des Menschen; ebendarum sei die Weltgeschichte auch ein Weltgericht und beides ohne den einen vorsehenden ewigen Richter sinnlos und undenkbar.

Die siebte sagt: Wenn sich plötzlich etwas Neues in den Gefühlen und Gedanken der Menschen entwickele, lasse sich fast immer ein früher, tiefliegender Keim aufspüren. Jede neue Entdeckung werde zuerst der Welt nur gezeigt, nicht verstanden, dann wieder eingehüllt und für eine bessere, reifere Zeit aufgespart. Der erste Entdecker trage in der Regel statt Dankes nur Spott, ja die Märtyrerkrone davon, er sei wie eine vorzeitige Blüte, die der Nachfrost breche, wie der erste Erbauer eines Hauses, der, wenn er fertig sei, sterbe. Weshalb auch die Welt nicht den als den Urheber preise, der die Sache begonnen, sondern jenen, der sie vollendet habe.

Das Befremdende dieser „Voraussetzungen" liegt nicht so sehr in der Absonderlichkeit oder Dunkelheit der Gedanken als vielmehr in der Rätselhaftigkeit ihrer Auswahl, für die keinerlei Gesichtspunkt zu entdecken ist. Es bleibt Lasaulx' Geheimnis, wieso ein Gedanke, wie ihn etwa die siebte Voraussetzung ausspricht, zu den Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie gehören soll. In Wirklichkeit sind diese Gedanken mehr als geschichtsphilosophische Voraussetzungen, nämlich ein Stück Lasaulx'scher Weltanschauung schlechthin. Nur von der Basis solcher metaphysischen Grundüberzeugungen aus hält Lasaulx die Lösung jener geschichtsphilosophischen Fragen, auf die die Tatsachen keine Antwort wissen, für möglich.

Lasaulx faßt dann seine „Voraussetzungen" wie folgt zusammen:

„Die Möglichkeit einer Philosophie der Geschichte beruht demnach einerseits darauf, daß ein objektiver Verstand in den Dingen ausgeprägt, und daß der subjektive Verstand des Menschen fähig sei, diesen objektiven Verstand Gottes zu verstehen; und andererseits darauf, daß auch von unserem Leben, dem Leben der heutigen Völker Europas, bereits soviel abgelaufen sei, daß die nach einem Ziele konvergierenden Direktionslinien der ganzen Bewegung erkannt werden; und daß, nach den Gesetzen der Analogie im Leben der Völker des Altertums, aus dem Bisherigen auf das Zukünftige ein wahrscheinlicher Schluß gezogen werden könne."

An Hand dieser beiden resumierenden Voraussetzungen der Lasaulxschen Geschichtsphilosophie, ihrem Fundament gleichsam, das bereits die Umrisse des Baues erkennen läßt, sei im folgenden eine kurze Gesamtcharakteristik gegeben.

Ohne weiteres verständlich ist der Begriff eines „objektiven Verstandes der Dinge" gewiß nicht. Er ist auch schon mißdeutet worden. Grohne erinnert an Hegel: „An Hegels Panlogismus d. h. die Annahme, daß alles Wirkliche vernünftig ist, erinnert Lasaulx' Voraussetzung, daß ein objektiver Verstand in allen Dingen ist" [8]). Selbst Schopenhauer verstand ihn nicht. Er glossiert ihn in der Schrift: „Über die theologische Grundlage aller philosophischen Systeme", die Lasaulx ihm zuschickt, wenig schmeichelhaft: „Elendes Wortspiel. Bestand — nicht Verstand!" [9]). In dieser im gleichen Jahre mit dem N. V. entstandenen Abhandlung wird der Begriff zur Grundlage, eben zur „theologischen Grundlage", aller Philosophie gemacht: „Alle Philosophie und jede Wissenschaft beruht demnach auf der doppelten Voraussetzung: erstens, daß ein objektiver Verstand in demjenigen sei, was wir erkennen wollen; und zweitens, daß der subjektive Verstand in uns fähig sei, den objektiven Verstand außer uns zu erkennen. — Daß in der Welt Verstand sei und daß der in uns seiende Verstand jenen objektiven Verstand zu erkennen fähig sei, kann aber nur dann mit Sicherheit angenommen werden, wenn beide, der objektive Verstand außer uns und der subjektive Verstand in uns, einander homogen und das Werk eines einzigen höchsten Verstandes sind" [10]). Der erste dieser beiden Sätze ist genau die erste der beiden hier zu besprechenden Voraussetzungen des N. V. Den Gedanken des zweiten Satzes der Abhandlung, d. i. der Gedanke der Homogeneität des Erkennenden mit dem zu Erkennenden, spricht im N. V. bereits die in Goethes bekanntem Wort ausklingende vierte Voraussetzung aus: „. . . jeder kann nur das ihm Homogene verstehen und lieben. Wäre dein Auge nicht sonnenhaft, wie vermöchte es dann die Sonne zu schauen?" Diese Voraussetzung ist also als Ergänzung zu der hier zu kommentierenden heranzuziehen [11]).

Lasaulx' Abhandlung berechtigt uns zwar, von einer „theologischen Grundlage" der Lasaulxschen Geschichtsphilosophie zu sprechen, nicht dagegen erhellt aus ihr die geschichtsphilosophische Bedeutung des Begriffes eines objektiven Verstandes der Dinge. Eine spezifisch geschichtsphilosophische Bedeutung wird vielmehr dadurch gerade bestritten, daß hier

---

8) Grohne, S. 446.

9) Vgl. Stölzle 178 und Griesebach, Edita und Inedita Schopenhaueriana 1888, S. 169 u. 75—84.

10) Th. G. 19 f.

11) Wir treffen diese Feststellung mit Rücksicht auf spätere Ausführungen; vgl. unten S. 102.

der Begriff zur Grundlage aller Philosophie gemacht wird. Lasaulx' Begriff besagt ganz allgemein nichts anderes als was etwa der scholastische der „veritas ontologica" der Dinge meint. Worin diese für die Geschichte bestehe, suchen eben jene „Voraussetzungen" zu bestimmen, deren Zusammenfassung der Begriff eines Verstandes der Geschichte ja nur ist: Es muß „Harmonie und Ordnung" (2. Voraussetzung), Ganzheit und Ganzheitsbezogenheit (3. Vorauss.), Gesetzmäßigkeit, ja Gerechtigkeit (6. Vorauss.) in der Geschichte sein, sonst wäre eine vernünftige, philosophische Betrachtung der Geschichte nicht möglich. Diese Interpretation bestätigt die „Philosophie der schönen Künste": Dort erörtert Lasaulx die Frage, ob und in welchem Grade die Geschichtsschreibung Kunst sei. Aristoteles habe gesagt, die Poesie sei philosophischer und gehaltvoller als die Historie, denn diese stelle das Zufällige, Einzelne, jene das Allgemeingültige dar. Dieses Wort fordert Lasaulx' Kritik heraus: „Diese Behauptungen" — Lasaulx gesellt zu Aristoteles noch Bacon mit der gleichen Ansicht hinzu — „wären nur dann richtig, wenn es wahr wäre (was doch gerade Aristoteles und Bacon am wenigsten behaupten durften), daß zwar in dem einzelnen Menschen, in dem Geiste eines Dichters, Verstand und Gerechtigkeitsgefühl sei, in dem Ganzen der Natur und der Menschenwelt aber kein Verstand, keine Gesetzmäßigkeit, keine Nemesis, sondern nur Zufall walte: eine Annahme, welche jede philosophische Betrachtung der Dinge von Grund auf zerstören würde" [12]).

In dem Begriff — und Postulat — eines Verstandes der Geschichte liegen namentlich Begriff und Forderung der Ganzheit beschlossen: Was der Geschichte — nach Lasaulx selbst ja — praktisch mangelt, um sie „ruhig überschauen" zu können: die Ganzheit, ist eben theoretisch zu fordern: „Die Geschichte ist die dialektische Auseinanderbewegung eines unendlichen Verstandes, worin jeder Moment seine Beziehung auf das Ganze hat" [13]). Oder wenn Lasaulx die Geschichte ein Individuum nennt, so will er auch hierdurch die Idee der Ganzheit zum Ausdruck bringen: „Die ganze Menschheit bildet ein Gesamtwesen. Das Ganze ist auch hier wie überall früher als der Teil" [14]). Schopenhauers Ansicht: „nicht in der Weltgeschichte ist Plan und Ganzheit, sondern im Leben der Einzelnen. Die Völker existieren ja bloß in abstracto, die Einzelnen sind das

12) K. 208.

13) Stölzle 88; vgl. unten S. 57.

14) N. V. 13.

Reale. Daher ist die Weltgeschichte ohne direkte metaphysische Bedeutung; sie ist eigentlich bloß eine zufällige Konfiguration"— nennt Lasaulx eine „unbegreifliche Plattheit bei einem sonst ungewöhnlich geistvollen Denker" [15]).

Die Vernunft in der Geschichte ist das Spiegelbild der göttlichen Vernunft. Lasaulx zitiert Schellings Wort: „Selbst unter dem Heiligsten ist nichts, das heiliger wäre als die Geschichte, dieser große Spiegel des Weltgeistes, dieses ewige Gedicht des göttlichen Verstandes" [16]). Will man also in Lasaulx' Begriff eines objektiven Verstandes der Geschichte eine Reminiszenz sehen, so ließe sich eher an Schelling als an Hegel denken.

Das müßte eine wahrhafte Theodizee ergeben, eine Geschichtsphilosophie, die auf solchen Voraussetzungen fußt, ja die eingestandenermaßen auf einer „theologischen Grundlage" aufbaut. Den Eindruck einer solchen macht indes der N. V. keineswegs. Blättert man einige Seiten in dem Buche, so bemerkt man ein deutliches Interesse Lasaulx' für eine Gesetzmäßigkeit des Geschehens, die wesentlich anderer Art ist als jene singuläre Gesetzmäßigkeit und „Ordnung", die das Ganze durchwaltet und einen „Verstand" in der Geschichte erkennen läßt. In der Tat zeigt Lasaulx' Geschichtsphilosophie ein doppeltes Gesicht: eines, wie es uns aus den sieben „Voraussetzungen" anschaut, ein religiöses, theologisches gleichsam, und ein anderes, im Vergleich zum ersten profanes, säkularisiertes, wie es im Gegensatz zur „Einleitung" das Buch selber zeigt [17]). Wie ist dieses letztere Gesicht des näheren zu charakterisieren?

Für dieses zweite Gesicht ist die zweite der beiden hier zur Debatte stehenden summarischen Voraussetzungen in Anspruch zu nehmen. Diese spiegeln demnach das Doppelantlitz der Lasaulxschen Geschichtsphilosophie schon deutlich wider. „Daß nach den Gesetzen der Analogie im Leben der Völker des Altertums aus dem Bisherigen auf das Zukünftige ein wahrscheinlicher Schluß gezogen werden könne", klingt nach dem Vorhergehenden, daß ein Verstand in der Geschichte sei, fast positivistisch, fordert doch der Positivismus die prévoyance,

15) N. V. 9.

16) N. V. 9.

17) Auch Spann (Geschichtsphilosophie, S. 20) hat die Diskrepanz zwischen der metaphysischen „Einleitung" und dem Buche bemerkt: „Lasaulx geht durchaus von religiösen und idealistischen Voraussetzungen aus. Aber bei der Durchführung zeigen sich überall naturalistische Züge, so sehr, daß wir ihn unter die Naturalisten einreihen müssen."

wie sie das Naturgesetz erlaubt, als wissenschaftliches Kriterium auch für die Geschichtsphilosophie. Gerade wegen seines Versuchs geschichtsphilosophischer Prophetie hat man Lasaulx ja einen Vorgänger Spenglers genannt, der in unsern Tagen die geschichtsphilosophische Voraussage auf Grund des vermeintlich typischen Ablaufs des Geschehens zum Leitgedanken seines Werkes gemacht hat.

Verwunderlich wären Einflüsse naturalistischer und positivistischer Art bei Lasaulx nicht. Positivistische Ideen suchen um die Jahrhundertmitte — der Neue Versuch erscheint 1857 — von allen Seiten in die Geisteswissenschaften einzudringen. Der Neuartigkeit seiner Geschichtsphilosophie jedenfalls scheint sich Lasaulx durchaus bewußt zu sein. Die Einleitung des N. V. deutet darauf hin: Lasaulx glaubt, daß seit Kopernikus und Kolumbus „eine neue und bessere als die bisherige civitas Dei" geschrieben werden müsse. Hierzu will er einen Beitrag liefern. Und schon den Titel des Buches „Neuer Versuch einer alten . . . Geschichtsphilosophie" könnte man in diesem Sinne interpretieren.

Aber positivistisch brauchen wir Lasaulx' Methode des Kulturenvergleichs darum noch nicht zu deuten. Es handelt sich zunächst nur um eine stärkere Berücksichtigung des Tatsächlichen und ein Zurückschieben des Philosophischen. Lasaulx will doch seine Geschichtsphilosophie ausdrücklich „auf die Wahrheit der Tatsachen" gründen. Wie vertrüge sich das mit einer Geschichtsphilosophie, an der der Philosoph den größten Anteil hätte, oder die gar auf „theologischer Grundlage" basierte! Der Historiker steht hier gegen den Philosophen.

Die Gefahr der philosophisch-spekulativen Geschichtsphilosophie, den Tatsachen zugunsten eines antizipierten Weltplanes Gewalt anzutun, hat Lasaulx wohl erkannt. Das geht aus seinem Urteil über die Hegelsche Geschichtsphilosophie hervor: „Eine größere Kraft im Festhalten des reinen Gedankens und ihn zwingen, alle immanenten Begriffsmomente zu explizieren, habe ich nirgends gefunden, aber diese Dialektik des Begriffs ist wie ein trockenes Feuer der Intelligenz, das alles feuchte Leben der Natur aussaugt und statt des grünen Lebens ein gespenstisches Schema hinstellt. Der frische lebenswarme Frühlingshauch, der überall in der Schellingschen Naturphilosophie wehet, ist durch eine Wissenschaft der Logik ersetzt, die am Ende des Systems die Bedeutung der spekulativen Theologie erfüllt. Nach dem Satze, daß der Begriff das Wesen der Dinge sei, geht es der Natur wie weiland den alten Göttern, die, nachdem ihnen der Glaube die Realität genommen,

zum kraft- und blutlosen Schein, zu Gespenstern wurden. Aber während die Philosophen sich seit 6000 Jahren abmühen und abhetzen, die Welt zu konstruieren oder denkend nachzuschaffen, scheint diese selbst nach dem Satze „beati possidentes" sich gegen den räsonnierenden Verstand ganz gleichgültig zu verhalten — oder hat sie auch etwa an dem tatsächlichen Fluch des Lebens genug und will ihn nicht noch einmal und doppelt im Nachdenken fühlen?" [18]).

In der Tat liegt Lasaulx' Geschichtsphilosophie, soweit sie auf der zweiten der beiden resumierenden Voraussetzungen beruht, ein Geschichtsbild zu Grunde, das sich von den philosophisch-konstruktiven einer kontinuierlichen, auf ein gemeinsames Endziel zusteuernden Menschheitsgeschichte ganz wesentlich unterscheidet: das Bild einer Vielzahl von Kulturen. Der Kulturenvergleich hat dies letztere Geschichtsbild zur Voraussetzung, da ja ein Vergleich überhaupt erst möglich wird, wo mindestens zwei, bis zu einem gewissen Grade isolierte, geschlossene Ganzheiten vorhanden sind. Die antike Kultur ist nach Lasaulx der Prototyp aller Kulturen. Die Entwicklungsgeschichte des griechischen und römischen Lebens enthält den „Naturgang menschlicher Völkerentwicklung überhaupt", wie Lasaulx in den „Studien" sagt.

Kulturen und Völker sind Individuen. Und zwar sind sie lebende Individuen, Lebewesen, Organismen. Die „Gesetze", denen Lasaulx im N. V. nachgeht, sind denn auch keine anderen als die „Lebensgesetze", die „Gesetze" des Wachsens, Blühens und Welkens der Völker. Es ist eine Physiologie oder Naturlehre der Geschichte, die man aus Kapitel I, IV und VI des N. V. zusammenstellen könnte. Charakteristisch für eine solche Physiologie der Geschichte, beschlossen nämlich in der biologischen Auffassung des Geschehens, ist der Pessimismus. Dem Leben ist der Tod verbunden. Lasaulx spricht von dem „unseligen Kreislauf von Entstehen, Wachsen und Vergehen", dem „traurigen Kreislauf der Natur" [19]). Zum historischen Pessimismus führt die biologische Auffassung, sobald sie auf die Geschichte Anwendung findet: das Bild der aufsteigenden und wieder versinkenden Zeiten und Kulturen ist stets in Gefahr, zu einem Pessimismus über die „Sinnlosigkeit der Geschichte" zu verleiten.

Das Gesicht der Lasaulxschen Geschichtsphilosophie zu bestimmen, soweit sie auf der zweiten der beiden hier zu inter-

18) Stölzle, S. 30.
19) Stölzle 220, St. 355.

pretierenden Voraussetzungen, auf dem Vergleich der Kulturen, aufbaut, dürfte nun nicht mehr schwierig sein: Die Auffassung der Kulturen (Völker) als Individuen ist romantisch, romantisch ist die vegetative Auffassung des Geschehens, romantisch der pessimistische Grundton, der mit der irrationalistisch-vegetativen Geschichtsauffassung so wesentlich zusammenhängt, wie der optimistische mit der rationalistischen und positivistischen Geschichtsphilosophie. Wir werden die Hauptelemente der romantischen Naturlehre des Geschichtlichen im folgenden Kapitel des näheren erörtern. Hier sei nur, um den romantischen Charakter der Lasaulxschen Physiologie der Geschichte zu erhärten, an die historischen Physiologien (des Staates, der Kirche usw.) jener Zeit erinnert oder auch an Goethes Morphologie des Geschichtlichen. So wenig diese positivistisch zu interpretieren sind, so wenig Lasaulx' Typenlehre.

Wir fassen zusammen: Dem Doppelgesicht der Lasaulxschen Geschichtsphilosophie entspricht in etwa die Unterscheidung seiner Geschichtsphilosophie in Geschichtsphilosophie im engeren Sinne und in Religionsphilosophie. Dort das profane, hier das theologische Gesicht. Lasaulx' Geschichtsphilosophie im engeren Sinne ist Kulturenlehre, eine Statik, Naturlehre, Typenlehre, Gestaltlehre, Formenlehre des Geschichtlichen, eine Physiologie und Morphologie der Geschichte. Im weiteren und zugleich tieferen Sinne umfaßt sie die Religionsphilosophie, ja ist „in letzter Instanz", wie Lasaulx sagt, Religionsphilosophie.

Und dem Doppelgesicht der Lasaulxschen Geschichtsphilosophie entspricht endlich das zwiefache Geschichtsbild: das einer Vielzahl geschlossener Einzelkulturen und das einer kontinuierlichen Universalgeschichte. Einmal liegt das Leben der Griechen und Römer vor Lasaulx „abgeschlossen wie das eines gefallenen Helden" [20]), ein andermal tritt ihm „die Vergangenheit, die wir meist als eine uns fremde in sich abgeschlossene betrachten, warm und hell vor die Seele als ein Bestandteil unseres eigenen Daseins, ein Entwicklungsmoment des Ganzen, von dem wir selbst ein Teil sind" [21]).

Es bedarf nur noch des Hinweises, daß die Kulturenlehre bei Lasaulx, zumal im N. V., im Vordergrunde steht, und daß daneben die philosophische Betrachtung der Menschheitsgeschichte und die damit zusammenhängende Erörterung des Sinnes der Geschichte stark in den Hintergrund tritt. Aber

20) St. 68.
21) St. IV.

das ist insofern nur natürlich, als Geschichtsphilosophie im engeren Begriff kaum mehr als Soziologie sein kann. In der Sinnfrage ist alle Philosophie, soweit sie auf sich allein angewiesen bleibt, letztlich immer unvermögend und unzuständig. Man wird sich also in diesem Punkte bei Lasaulx bescheiden müssen. Zu gnostischen Verstiegenheiten und subjektiven Deutungen neigt er keineswegs. Soweit er nur eben vermag, gründet er seine Geschichtsphilosophie auf die „Wahrheit der Tatsachen", die „Lehre der Tatsachen", die „Logik der Tatsachen". Wer aber solche Achtung vor den Tatsachen bezeugt, darf mit Fug auch dort Beachtung fordern, wo er spekulativ wird.

II. Die Physiologie der Geschichte.

1) Elemente einer romantischen Physiologie der Geschichte.

Wir sagten, das spezifisch romantische Geschichtsbild sei gegenüber dem Bilde einer linearen Welt- und Menschheitsgeschichte das einer Vielzahl von Kulturen. Dieses letztere Geschichtsbild liegt nämlich in der Konsequenz des historischen Denkens der Romantik:

In der französischen Revolution erreicht der geschichtsvergessene Geist der Aufklärung seinen Höhepunkt und sein Ende. Am Eingang des neuen Jahrhunderts steht das Erwachen des historischen Sinnes, die Wiedereroberung der Geschichte. Sie ist das Verdienst der Romantik. Hatte die Aufklärung in einem dünkelhaften, optimistischen Gegenwarts- und Fortschrittsglauben geschichtliche Entwicklungen und Bedingtheiten ignoriert, so sucht die Romantik überall an Geschichte und Vergangenheit anzuknüpfen, und hatte die Aufklärung gar „Geschichte machen" zu können geglaubt, so betont die Romantik die Bedeutung des jeglicher Willkür entzogenen, ungestörten organischen Werdens und Wachsens[22]). Savignys kleine, aber bedeutsame Schrift „Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft" darf als programmatisch gelten für das neue historische Denken. Über die Aufklärung heißt es dort: „In dieser Zeit hatte sich durch ganz Europa ein völlig unerleuchteter Bildungstrieb geregt. Sinn und Gefühl für die Größe und Eigentümlichkeit anderer Zeiten, sowie für

22) Vgl. Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaften. 1920. 69 ff., 111, 155 f. u. ö.

die naturgemäße Entwicklung der Völker und Verfassungen, also alles, was die Geschichte heilsam und fruchtbar machen muß, war verloren: an die Stelle getreten war eine grenzenlose Erwartung von der gegenwärtigen Zeit, die man keineswegs zu etwas Geringerem berufen glaubte als zur wirklichen Darstellung einer absoluten Vollkommenheit“ [23]). „Sinn und Gefühl für die Größe und Eigentümlichkeit anderer Zeiten“: mit diesen Worten ist das neu erwachende historische Gefühl treffend umschrieben. Statt alles Geschehen einem antizipierten Weltplan unterzuordnen, alle Zeiten und Epochen auf ein Ziel — meistens liegt es nicht weit von dem eigenen Standort und der jeweiligen Gegenwart — zu beziehen und von ihm aus zu werten, wird jetzt Voraussetzungslosigkeit, absolute Objektivität, die den Eigenwert und das Eigentümliche jedes Zeitalters anerkennt, gefordert. Damals, sagt Rothacker, seien alle die das Ideal vollendeter historischer Objektivität charakterisierenden klassischen Worte geprägt worden: vom „Willen, das Selbst auszulöschen“ (Ranke), von der „Gabe der Entäußerung an die eigenste Natur des Gegenstandes“ (Gervinus), daß sein Urteil nur befreie, wer sich willig ergeben habe (Lachmann), der Notwendigkeit, in Gedanken aus unserer Individualität herauszutreten (Savigny), das Leben wie ein Schauspiel anzusehen (Humboldt) [24]).

Die letzte Folge dieses historischen Denkens ist ein gänzlich anderes Geschichtsbild als das bisherige: Mit der ungeheuren Erweiterung des geschichtlichen Horizontes durch die historische Forschung schwand mehr und mehr die Möglichkeit, das historische Geschehen auf einen Generalnenner zu bringen, wie es noch Hegel [25]) versucht hatte. Der Historiker wirkt hier nach einer treffenden Bemerkung Euckens [26]) dem Philosophen insofern sogar entgegen, als er, um das Eigentümliche der einzelnen Epochen hervorzuheben, sie gegeneinander abgrenzt und isoliert, während der Philosoph sich um die Gemeinsamkeiten und Zusammenhänge zwischen den einzelnen Zeiten bemüht und auf Sinn und Kontinuität des geschichtlichen Verlaufs bedacht ist. So entsteht allmählich ein Geschichtsbild,

---

23) S. 3.

24) Rothacker l. c. 75.

25) Dieser muß, gemessen an Ideen der Aufklärung und der Revolution, zwar schon der Restauration zugerechnet werden (vgl. Rothacker, S. 14), besaß aber neben zweifellos romantischen Elementen noch soviel rationalistische Mitgift vom 18. Jahrhundert her, daß die Stellungnahme gegen ihn — weil das näher lag — beinahe charakteristisch ist für die Romantik.

26) Rudolf Eucken, Die Philosophie der Geschichte, in: Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart, Teil 1, Abt. VI. System. Philos. 1929, S. 257.

das sich gegen das frühere, das philosophische, ganz wesentlich abhebt: Statt einer kontinuierlichen, auf ein gemeinsames Endziel zusteuernden Menschheitsgeschichte eine Vielzahl selbständiger Einzelkulturen. Dieses letztere Geschichtsbild ist das romantische:

Romantisch ist die Unterscheidung der einzelnen Kulturen als Individualitäten mit einer in sich geschlossenen Entwicklung. Die Kulturen sind kollektive geistige Körper, Organismen, Lebewesen. Sie erzeugen aus sich selber ihren Mythos, ihre Religion, Sittlichkeit, Kunst, Wissenschaft, ihren Staat.

Damit stehen wir bereits im Kern der romantischen Geschichtsphilosophie, deren Eigenart und Gehalt in dem auf die Geschichte übertragenen Lebensgefühl beruht:

Die Übertragung des Lebensbegriffs auf die Geschichte bedeutet zunächst die für die Romantik vor allem charakteristische vegetative Auffassung des Geschehens. Die Vorstellungen des pflanzlichen Lebens: des Wachsens, Blühens und Welkens sehen wir auf die Geschichte übertragen.

Freilich, der romantische Lebensbegriff schließt den Geist nicht aus, sondern ein. Von vegetativer Dumpfheit bis zur Helle des Bewußtseins erstreckt sich der Bereich des Lebens. Das vegetative Leben ist das wesenhaftere, elementarere; Geist, Bewußtsein ist höchst entwickeltes, absteigendes Leben. In dieser Auffassung liegt die doppelte Möglichkeit: einmal Geist und Leben zu identifizieren, den Geist als das wahre Leben zu begreifen, andererseits den Geist als das lebensfeindliche Prinzip (in Hinsicht auf das vegetative Leben nämlich) zu bezeichnen.

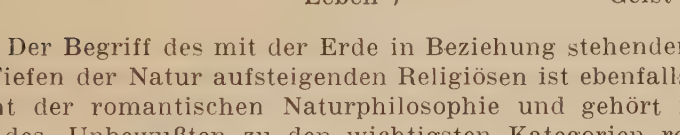
Mit dem romantischen Lebensbegriff deckt sich der romantische Naturbegriff. Auch dieser muß, wie der des Lebens, geistig, metaphysisch verstanden werden. Auch die die empirische Natur überragende geistige Sphäre bezeichnet der Romantiker als „Natur", wie er andrerseits die untermenschliche Natur beseelt, vergeistigt denkt. Die Natur ist die integrante Hälfte des Geistes. „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein" [27]). Die Natur ist die „Odysse des Geistes" (Schelling), die Pflanzenwelt eine „Siesta der Geisterwelt" (Novalis), eine „Intelligenz gleich uns" (A. W. Schlegel). Das war die romantische Naturphilosophie: jene romantische Lehre, die in den Kräften der Natur Geisteskräfte erkannte, nicht das, was der Begriff der Naturphilosophie heute besagt.

---

27) Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur. Leipzig 1907. Bd. I. S. 152.

Angesichts solcher „geistigen Naturlehre" der Romantik ist es irrig, von einer Geistfeindschaft der Romantik zu sprechen, wie es gewöhnlich geschieht. Gewiß, auch diese gibt es. Wir wissen, welch ungeheure Rolle das Unbewußte in der Romantik spielt, so daß man die romantische Philosophie weithin eine Philosophie des Unbewußten nennen kann. Leben geht aus „dunklem Schoß" hervor, aus der „mütterlichen Erde". Das Unbewußte, das ‚bewußtlos bildende" Leben ist das Schöpferische; Geist, Bewußtsein tötet.

So sind Geist und Leben einmal identisch, ein ander Mal antithetisch zu begreifen. Es gibt einen dritten Begriff, der in der Antithese Leben — Geist bald auf diese, bald auf jene Seite wandert: Seele. Gegenüber dem bloß triebhaften, vegetativen Leben bedeutet Seele das geistige Prinzip, gegenüber dem als Bewußtsein, Vernunft, Intelligenz begriffenen Geist bedeutet Seele das ‚bewußtlos bildende" schöpferische Leben. So ergibt sich eine Antinomie und zugleich Identität der Begriffe Leben, Seele, Geist, wie das folgende Schema verdeutlichen möge:



Der Begriff des mit der Erde in Beziehung stehenden, aus den Tiefen der Natur aufsteigenden Religiösen ist ebenfalls eine Frucht der romantischen Naturphilosophie und gehört neben dem des Unbewußten zu den wichtigsten Kategorien romantischen Geschichtsdenkens. Die Religion ist der Mutterboden alles höheren, geistigen Lebens, aller Kultur, Kunst und Wissenschaft.

Die Frage nach dem schöpferischen Prinzip ist die Frage nach der Kausalität des Geschichtlichen. Die voraufgehenden Ausführungen enthalten auf sie im Kern bereits die Antwort: Das Bewußte tritt zurück und damit der Mensch. Also auch in diesem Punkte unterscheidet sich romantische Geschichtsphilosophie von der rationalistischen der Aufklärung, aber auch von der theistischen. Nach dieser wie jener ist der Mensch Ursache und Träger des historischen Geschehens. Freilich ist nach theistischer Auffassung unter letztem Aspekt Gott die Ursache alles Geschehens. Aber Gott wirkt nicht anders als durch die Wesensgesetze und -kräfte des Menschen. Charakteristisch romantisch dagegen ist ein eigenartiges Zwischenreich zwischen Gott und Mensch: Romantisch ist der Glaube an überindividuelle „höhere", „geschichtliche" Mächte und Kräfte:

Schicksal, Leben, Geist (Volksgeist), Natur, Volk usw. Gewalt, Macht, Persönlichkeit bilden den stärksten Gegensatz zu dem stillen Walten des Volksgeistes[28]). Wenn andererseits der Heroenkult doch gerade als etwas spezifisch Romantisches erscheint, so erklärt sich das eben dadurch, daß, insofern der Mensch als „Träger der Idee", als „Organ" der durch die „Idee" verkörperten höheren geschichtlichen Notwendigkeit angesehen wird, er ins Göttliche, Heroische, Dämonische wächst.

Zuletzt müssen wir hier der polaren Seite des Lebens: Tod und Vergänglichkeit — Erwähnung tun: Dem Romantiker ist das Bewußtsein von der Vergänglichkeit alles Lebens immer gegenwärtig: „Im Moment des höchsten Glückes, da Hyperion zuerst die Lippen der Diotima berührt, weiß er schon dessen Ende"[29]). Die Romantiker sind die Dichter des Todes und der Nacht. Es dürften ähnliche Gründe sein, die es erklären, daß die Romantiker der Geschichtsschreibung die Untergangsperioden so sehr bevorzugen, jene Zeiten, in denen geschichtliches Leben ausklingt.

Zwischen Geburt und Tod vollzieht sich der Ablauf des Lebens. Die Frage nach dem Lebensgang (den „Lebensgesetzen") und der Entwicklung (den „Entwicklungsgesetzen") der Kultur involviert die Frage nach „historischen Gesetzen" in der Romantik. Zur Logik und Kritik des Begriffs des „Lebensgesetzes" und des „historischen Gesetzes" verweisen wir auf spätere Ausführungen (vgl. Kap. V). Hier geben wir nur den Lebensgang einer Kultur in großen Zügen: Die Stufenfolge des Lebens von vegetativer Dumpfheit bis zur Helle des Bewußtseins bezeichnet den Weg der Entwicklung und des Verfalls. Der Schritt vom Sein zum Erkennen, vom „Leben" zur „Bildung", von Triebhaftigkeit zu bewußtem Wollen, vom Mythos zur Wissenschaft, von Religiosität zum Unglauben — das ist der Weg der Entwicklung und des Untergangs der Völker.

2) Umrisse der Lasaulxschen Physiologie der Geschichte:

Das Volk als Individuum.

Wir haben zuvor die romantische Naturlehre der Geschichte in ihren Hauptelementen dargestellt, um an ihr Lasaulx' Geschichtsphilosophie messen zu können. Wir werden sehen,

---

28) Vgl. z. B. Savigny: „Durch innere, stillwirkende Kräfte, nicht durch die Willkür eines Gesetzgebers wird das Gewohnheitsrecht erzeugt."

29) Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung. 1919. S. 407.

wie wir in dieser ein Musterbeispiel der vegetativen Geschichtsauffassung der Romantik besitzen. Lasaulx' Physiologie (d. i. Lebenslehre) der Geschichte ist auf das Leben des Volkes bezogen. Das „Volksindividuum" in seinem Werden und Vergehen wird Gegenstand der Betrachtung sein. Mit dem romantischen Begriff und Bereich des geschichtlichen Organismus eines Volkes fällt der Begriff der Kultur, Kultur als biologische Einheit verstanden, völlig zusammen. Die Lasaulxschen Volksindividuen sind die Kulturen. Es handelt sich also im folgenden um nichts anderes als um das Gerippe der Lasaulxschen Kulturenlehre.

Bevor wir — im nächsten Kapitel — den Werdegang des Volkes im einzelnen verfolgen, sei hier zunächst das Leben der Völker unter dem Gesichtspunkt seiner Einheit und Ganzheit betrachtet. Die Idee der Ganzheit liegt in der Idee des Organismus beschlossen. Die Gesetze des Organischen, wenn wir sie so nennen dürfen: daß im Organismus das Ganze früher sei als der Teil, daß das Ganze mehr sei als die Summe der Teile, daß jeder Teil nur aus dem Ganzen zu verstehen sei, Sätze, die bei Lasaulx, auf die Geschichte angewandt, allenthalben begegnen [30]), sind zugleich die Hauptthesen der Ganzheitslehre.

„Jedes Volk, hervorgegangen aus seinem Stammvater, einem besonders kräftigen Urmenschen, ist dann naturnotwendig nichts anderes als die sukzessive Entfaltung der Individualität seines Archegeten: Alle Juden zusammen der ausgewachsene Abraham, alle Hellenen der entwickelte Hellen, alle Deutschen der vollwüchsige Tuisko. Was in dem Stammvater latent implicite enthalten war, ist in seinen Nachkommen explicite manifest geworden. Alle, die zu einem Volke gehören, sind wie Äste, Zweige, Blätter, Blüten, Früchte eines Baumes, alle aus einer Wurzel entsprossen, ziehen aus dieser ihre Lebenskraft, sie leben ein Leben, haben eine gemeinsame Natur, bilden ein Volksindividuum, dessen Leben nach bestimmten biologischen Gesetzen verläuft, in Kindheit, Jugend, Mannesalter, Greisenalter, und dessen Totalcharakter in seinen wesentlichen Grundzügen eben darum auch durch alle Zeiten sich gleich bleibt, solange die Substanz des Volkes, sein Fleisch und Blut, nicht wesentlich alteriert wird" [31]).

Hier haben wir ganz klar und eindeutig die Auffassung des Volkes als eines Lebewesens. Lausaulx spricht von dem „Lebenstag" der Völker, ihrer „Morgenfrühe", „Mittagshöhe",

30) Vgl. z. B. N. V. 14.
31) N. V. 18 f.

ihrem „Abend", ihrer „Kindheit", „Jugend", ihrem „Mannes"- und „Greisenalter", ihrem „Frühling", „Sommer", „Herbst" und „Winter", ihrem „Palmenstand", ihrer „Sonnenwende" [32]). Er spricht von dem „Lebensmark", dem „Lebensbaum", „Lebenskeim", dem „Urborn", „Urkeim" der Völker, von der „Herzkraft", dem „Herzschlag", „Pulsschlag" des Lebens der Völker [33]). Alle diese Ausdrücke bekunden die Auffassung des Volkes als eines lebendigen Ganzen.

In der Romantik findet der Gedanke eines Gesamtlebens der Völker seinen charakteristischsten Ausdruck in dem Begriff des „Volksgeistes". Dieser Begriff begegnet denn auch bei Lasaulx. Identisch mit ihm gebraucht Lasaulx die Begriffe eines „Volksbewußtseins", eines „Genius des Volkes", des Volkslebens, der Religionen, eines „Volkscharakters" und „Totalcharakters" [34]).

Wie das Leben eines Baumes in Zweige, Blätter und Blüten hineinwächst, so entfaltet sich das Leben eines Volkes in alle Zweige der Kultur. Staat, Religion, Kunst und Wissenschaft sind „e i n e r Wurzel entsprossen" [35]). Der Zusammenhang dieser Gebilde mit dem Gesamtleben, dem sie entsprossen sind, tritt überall deutlich zutage. Selbst bei späten geschichtlichen Erscheinungen, wie den Künsten und Wissenschaften, ist er noch erkennbar:

„Darum hängt auch die Baukunst mehr als jede andere Kunst mit dem ganzen Volkscharakter zusammen" [36]). Und: „Ja auch die Philosophie hat nach einem festen bestimmten Naturgesetz sich entwickelt, so daß gerade bei ihr mehr als bei irgendeiner andern Wissenschaft der Zusammenhang mit dem Totalcharakter des Lebens, aus dem sie geboren ist, klar und unzweideutig . . . sich erkennen läßt" [37]).

Die großen Persönlichkeiten der Geschichte sind gleichsam die Blüten am Baume des Lebens der Völker. Scheinbar widersprechen sich Gesamtleben und Eminenz, wie Notwendigkeit und Freiheit, in Wirklichkeit bedeutet gerade die große Persönlichkeit eine Bestätigung des Gesamtlebens, insofern sie Ausdruck,

---

32) N. V. 11, 100, 106, 13, 19; St. 53; A. 357; St. 549; K. 202, 221, u. ö.

33) K. 194 f.; N. V. 136 ff.; Pr. K. 4; Th. G. 21; K. 7, 202; St. 537; N. V. 92; St. 536, 87.

34) K. 195, 214; K. 7; St. 80; K. 6; N. V. 19, 20.

35) Vgl. hierzu N. V. 19, 28, 108.

36) K. 31 f.

37) N. V. 110.

Repräsentant, Organ dieses Lebens ist[38]): Die großen Männer werden aus dem „Urkeim", dem „Lebenskeim", dem „Lebensmark", dem „Herzen", dem „Herzblut" der Völker geboren. Die großen Dichter schöpfen aus dem „Lebensborn", fühlen den „Pulsschlag" der Zeit, sind die „Dolmetscher des allgemeinen Volksbewußtseins". In ihnen wird das „Mark", die „geistige Substanz ganzer Völker und Kulturperioden" dargeboten, spricht sich der „Volksgeist" melodisch aus:

„Alle großen unsterblichen Werke der Poesie . . . sind nicht sowohl die Werke ihrer Verfasser, als vielmehr der gesamten Völker und Zeiten, denen sie angehören. Homer, Firdusi, Dante schöpften nicht nur aus ihrem individuellen Geiste, sondern aus dem allgemeinen Bewußtsein ihrer Zeit und dem ganzen Lebensborn ihres Volkes. Nicht der Geist eines einzelnen Menschen, sondern nur ein ganzes zum Abschluß gekommenes Volksbewußtsein konnte solche Gedichte hervorbringen: so daß es unmöglich wäre, daß irgendein neuerer Dichter, und wäre er der begabteste, Werke dieser Art schaffen könnte. Darum auch, weil sie aus dem innersten Lebensmark ihrer Völker geboren sind, haben diese sofort als ihr Eigentum sie anerkannt, in Fleisch und Blut verwandelt, als gesunde Geistesnahrung sich assimiliert; und darum, weil uns in ihnen das Mark und die geistige Substanz ganzer Völker und Kulturperioden dargeboten wird, haben sie auch auf fremde Völker und Zeiten eine so dauernde Wirkung auszuüben vermocht. Fürwahr es ist etwas Großes, wenn ein Volk eine artikulierte Stimme gewonnen und einen echten Dichter hervorgebracht hat, in welchem der Volksgeist melodisch sich ausspricht" [39]).

Da alle Kultur sich aus einer einzigen Wurzel entfaltet, so müssen alle Verfallserscheinungen auf die Erkrankung dieser einen Wurzel des Lebens, also auf eine gemeinsame Ursache, zurückgeführt werden. In der Darstellung des Verfalls des Völkerlebens zeigt sich daher die Annahme eines Gesamtlebens der Völker nochmals besonders deutlich:

„Wie das Kränkeln, Hinwelken, Verdorren der Blätter und Äste eines Baumes ein Zeichen ist, daß die Wurzel krank sei: so müssen auch bei sinkenden und zerfallenden Völkern die äußeren Erscheinungen als die Folgen einer inneren Erschlaffung betrachtet werden" [40]).

---

38) Die romantische Auffassung des Verhältnisses von Persönlichkeit und Gesamtleben ist von uns bereits gestreift worden; vgl. oben S. 15 f.

39) K. 194 f.

40) N. V. 147.

„Das Ableben und Sichausleben der Sprachen ist darum immer nicht die Ursache, sondern die Folge des inneren Vertrocknens der Volksgeister“ [41]).

„Auch das Sinken und Absterben des religiösen Glaubens, Gleichgültigkeit, Mißachtung der überlieferten Religion, Eindringen fremder Glaubensformen, Sektenbildung, Skeptizismus, völliger Abfall, alle diese charakteristischen Symptome jedes entartenden Volkes, und zwar vorzugsweise der höheren, am meisten entwickelten und ausgelebten Stände im Volke, sind streng genommen nicht sowohl die Ursachen des nationalen Zerfalles, als vielmehr nur die sichtbaren Folgen der einen unsichtbaren zentralen Ursache, des inneren Ermattens der nationalen Lebensenergie im Alter der Völker“ [42]).

Worin besteht das Leben? Echt romantisch gerade ist die Ehrfurcht und Scheu vor dem Lebendigen, vor dem Geheimnis des Lebens. Leben darf nicht „von Anfang an betastet und kritisch, mikroskopisch untersucht“ werden, damit es „in heiliger Stille ungestört wachsen“ kann: „Alles Leben strömt wunderbar aus unergründlichen Quellen, seine Anfänge und sein Ende sind uns verborgen“ [43]).

Die Romantik identifiziert Leben und Geist: Die ganze Natur ist Vorstufe des erst im Menschen zur Helle des Bewußtseins gelangenden Geistes:

„Der Geist“, sagt Lasaulx, „welcher im Menschen wie ein ätherisches Feuer, ein sanfter magnetischer Strom, den ganzen Leib durchdringt und beseelt und denkend seiner selbst bewußt wird, hat, ehe er hier zu sich selbst gekommen, zuvor alle Stufen des vielgestaltigen Naturlebens durchwandert: er ist im Krystall noch ganz starr; in der Pflanze wärmer, weich, schlafend; im Tiere träumend; im Menschen wachend . . .“ [44]).

Dem urwüchsigen, physisch kräftigen Leben eignen die Merkmale des Naiven, Unbewußten, Triebhaften:

„Jede echte schöpferische Kraft ist eine naive und im Momente ihrer Produktivität eine unbewußte“ [45]).

„Jede schaffende Kraft schöpft aus dem allgemeinen Urborn des Lebens, und ist eben darum im Momente der Zeugung, der physischen wie der psychischen, wie im Schlafe eingetaucht in die allgemeine Weltseele, ihrer selbst nicht bewußt . . .“ [46]).

---

41) N. V. 148.
42) N. V. 149.
43) N. V. 128 ff.
44) N. V. 122; vgl. auch K. 22, 108, 162, 254, 309; Pr. Kr. 41.
45) Th. Gr. 20; K. 255, N. V. 154.
46) Pr. Kr. 30 ff.

„Unbewußtheit ist das eigentliche Merkmal des Schaffens“ [47]).

„Alle Kunst stammt aus einem unbewußten Urgrund des Lebens“ [48]).

„Echte Kunst geht nur aus dem ganzen, ungemischten und unbewußten Leben hervor, mit einer ähnlichen Naturnotwendigkeit wie ein Werk der Natur, aus der innersten Fülle, Tiefe und Stille des Lebens“ [49]). Höchste Bewußtheit dagegen charakterisiert spätes, alterndes Leben.

Je höher das Leben entwickelt ist, je geistiger es ist, desto eher ist es dem Verfall ausgesetzt; denn „mit der Zunahme des geistigen Inhalts findet eine Abnahme der materiellen Form statt.“ „Erst wenn der Leib abstirbt, wird der Geist entbunden.“ „Erst das Sein, dann das Erkennen“, und wie die Lasaulxschen Variationen dieses Gedankens alle heißen mögen [50]).

Diese Stufenfolge des Lebens bezeichnet auf allen Gebieten des geschichtlichen Lebens den Weg der Entwicklung und — des Verfalls [51]).

Zu den Lebensmächten, dem eminent Vitalen, gehören das Unbewußte, das Willensmäßige — den Willen nennt Lasaulx im N. V. „Kern und Feuerherd des Lebens“ [52]) — das Triebhafte und — charakteristisch für die Romantik — das Religiöse:

Genau wie vom Willen heißt es an anderer Stelle von der Religion, sie sei der „Feuerherd des Lebens“ [53]). Sie ist die „Lebensquelle“, „Lebensflamme“, der „Herd des Lebens“ [54]). Die Religion ist die „Seele“ des Volkes, die „Substanz des Volksgeistes“, die „geistige Substanz des Volksbewußtseins“, der „Kern des geistigen Lebens“ der Völker, das „eigentlich Wesenhafte im Leben der Völker“, der „mütterliche Boden, aus welchem die Bäume aufsprossen und aus dem entwurzelt sie vertrocknen“ [55]).

Die Konsequenz dieses Gedankens: Aus der Religion entfaltet sich alles Leben, alle „Kultur“.

Auch hier bleibt oftmals der Zusammenhang selbst später Gebilde des Lebens mit der religiösen Wurzel noch sichtbar:

---

47) K. 255.
48) K. 258 f., Überschrift.
49) K. 255 ff.; N. V. 153.
50) K. 22; N. V. 65; N. V. 31; K. 316.
51) Vgl. oben S. 16 und unten S. 87.
52) N. V. 30.
53) N. V. 101 und St. 537.
54) N. V. 101; St. 515; U. 3.
55) N. V. 100; K. 28, 31.

Die Architektur, um wiederum sie zu nennen, „hängt überall enge zusammen mit dem religiösen Bewußtsein der Völker“ [56]).

Wie die Religion Wurzel alles Lebens ist, so stirbt und welkt mit dem Absterben dieser Wurzel alles Leben dahin [57]).

3. Der Werdegang eines Volkes.

Wir kommen zur Darstellung des „natürlichen Entwicklungsgangs des Lebens der Völker“ oder, wie Lasaulx sich auch ausdrückt, des „Naturprozesses der Lebensentwicklung in den Völkern“, zur Darstellung der „Gesetze“, wenn wir so wollen, nach denen eine Kultur sich entfaltet, wächst, blüht und wieder versinkt:

Lasaulx sagt: „Das Leben wächst von innen nach außen, von unten nach oben und stirbt ab von außen nach innen, von oben nach unten. Aus dem Bauer wächst empor der Bürger, der Krieger, der Priester, der Edelmann, der Fürst; und wenn die ausgewachsen sind, so stirbt das Volksleben von oben nach unten ab: von den Dynastengeschlechtern anfangend geht der Auflösungsprozeß sukzessive abwärts, bis er zuletzt auch den Bauernstand ergreift.“

Die Entbindung des Geistes, das Entstehen der „Kultur“ im engeren Sinne, schildert Lasaulx folgendermaßen:

„Ebenso ist es mit den Künsten und Wissenschaften: zuerst Bergbau, Viehzucht, Ackerbau, Schiffahrt, Handel, Gewerbe, bürgerlicher Wohlstand; dann erst entstehen aus den Handwerken die Künste, und aus diesen zuletzt die Wissenschaften. Und wenn also die produktive Kraft in aufsteigender Lebenslinie ihren Höhepunkt erreicht hat, so daß innerhalb des Volkes keine Weiterentwicklung mehr möglich ist: so tritt ein Stocken der Säfte, Erschlaffung, Verweichlichung, Luxus ein und danach eine rückläufige Bewegung, ein Zurücksinken in Barbarei“ [58]).

Es fragt sich nun, wie diese innere Lebensentwicklung der Völker sich dem äußeren Rahmen der Altersstufen Kindheit, Jugend, Mannes- und Greisenalter anpasse. Lasaulx hält

---

56) K. 31, 40. Oben (S. 18) hieß es, die Baukunst hänge mit dem Volkscharakter zusammen. In Lasaulx' gesamtem Schrifttum stößt man auf zahlreiche solcher z. T. wörtlich übereinstimmenden Stellen, die dennoch nicht eigentlich als Parallelstellen anzusprechen sind. Eher könnte man von einem Schillern der Gedanken bei Lasaulx sprechen. Der Grund für diese Erscheinung liegt nicht zuletzt in den hier aufgewiesenen Lasaulxschen Begriffsidentifikationen.

57) Vgl. hierzu St. V, 515, 537; N. V. 100, 109; K. 14, 28; U. 124, 150.

58) N. V. 28.

es da mit Francis Bacon: „In der Jugend der Völker und Staaten blühen die Waffen und die Künste des Krieges; im reifen, männlichen Alter der Völker und Staaten Künste und Wissenschaften; dann eine Zeitlang beide zusammen, Waffenkunst und Musenkünste; endlich im Greisenalter der Völker und Staaten Handel und Industrie, Luxus und Moden“ [59]).

Die Entfaltung der Kultur ist hier in großen Umrissen angedeutet, ohne daß die jeweiligen Stadien des genaueren geschildert oder einzelne Faktoren: Religion, Staat, „Kultur“ unterschieden sind. Ihnen wendet sich Lasaulx im IV. Kapitel des N. V. zu, in dem er den „natürlichen Entwicklungsgang“ der Religionen, der Staatsverfassungen und der Künste und Wissenschaften darzustellen unternimmt.

a) Der Staat.

Die treibende Kraft des politischen Lebens erblickt Lasaulx, Hegel folgend, in der Idee der Freiheit. Mit der extensiven Ausdehnung der Freiheit gehe Hand in Hand eine intensive Steigerung der Idee: die hellenische Freiheit sei eine höhere als die asiatische, die christlich-germanische eine höhere als die hellenische. Der Verfassungsgeschichte legt Lasaulx das aristotelische Schema: Monarchie, Aristokratie, Demokratie zugrunde. Diesen drei Grundformen ständen drei Ausartungen gegenüber: die Monarchie arte aus in Despotie oder Tyrannis, die Aristokratie in Oligarchie, die Demokratie in Ochlokratie. Die drei Grundformen und ihre Ausartungen bilden nach Lasaulx einen Kreislauf. Mit „einer Art von sittlicher Naturnotwendigkeit“ gehe die eine Form in die andere über: die Monarchie in die Tyrannis, auf deren Sturz die Aristokratie folge, die Aristokratie in die Oligarchie, die ihrerseits von der Demokratie abgelöst werde, die Demokratie in die Ochlokratie. Diese ende in Anarchie, aus welcher als die letzte Krankheit der Staaten der Militärdespotismus hervorgehe, „unter dem die Völker sich ausleben“ [60]). Lasaulx sagt ausdrücklich, er habe diesen Kreislauf der Verfassungsformen in der Geschichte von Athen, von Rom und von Deutschland nachgewiesen.

Revolutionen. — Es ist höchst bemerkenswert, wie sich Lasaulx' physiologische Auffassung des historischen Geschehens in konsequenter Weise an seiner Auffassung der Revolution bewährt: „Die Revolutionen, durch welche dieser naturgemäße

59) N. V. 30.
60) N. V. 104 f.

Umwandlungsprozeß der Staatsverfassungen bewirkt wird, sind gleichsam die politischen Entwicklungskrankheiten des Völkerlebens und, wenn sie in der Jugend der Völker, in aufsteigender Lebenslinie eintreten, oft in Wahrheit heilkräftig. Wie die Entwicklungskrankheiten im Leben der Einzelnen den normalen Verlauf zwar momentan stören — denn jede Krankheit ist ja als solche eine Störung der Gesundheit — in ihren Folgen aber die Natur ausreinigen, so daß nach einer solchen Krankheit der Organismus sich gesunder und kräftiger entwickelt als vorher: ganz dasselbe findet auch im großen des Völkerlebens nach heilkräftigen Revolutionen statt, wenn sie nämlich in die Jugend oder in das kräftige Mannesalter der Völker fallen und von der Aristokratie ausgehen; denn im Alter der Völker sind demokratische Revolutionen ebenso gefährlich als schwere Krankheiten im vorgerückten Lebensalter der Individuen. Wenn daher gesagt wird: „jede Revolution sei eine vorübergehende Epoche der Verwilderung" (F. Schlegel: Philos. d. Gesch. I, 47): so ist das zwar vollkommen wahr, aber es ist auch wahr und wird durch die Geschichte aller großen Revolutionen bestätigt, daß, wenn die Zivilisation einen gewissen Grad, den Höhepunkt der Überbildung erreicht hat, es kein anderes Mittel gibt, um einen neuen Ausgangspunkt und eine neue fortschreitende Lebensentwicklung zu gewinnen, als ein momentanes Zurückgehen auf den Zustand der Naturwildheit" [61]). Diese Stelle zeigt deutlich, wie weit Lasaulx die Analogie zwischen Geschichte und Individuum durchführt.

Eine notwendige Folge der Revolutionen ist der Despotismus: „Da übrigens jede staatliche Ordnung als solche auf zwei Hauptfundamenten ruht, machtvoller Autorität und geduldigem Gehorsam, verständigem Befehlen und willigem Gehorchen, und da diese Fundamente in jeder großen Revolution notwendig erschüttert werden, so ist eine gewöhnliche Folge großer Revolutionen die, daß nach ihnen vorübergehend eine eiserne Zwangsgewalt auftritt, um die dekomponierten Bande der staatlichen Ordnung von neuem zu knüpfen" [62]).

b) Die „Kultur".

„Kultur" steht hier — im Gegensatz zu Kultur als Kulturkreis — in emphatischem Sinne, bedeutet Bildung, Gesittung und in der allerletzten Phase Zivilisation. Es sind namentlich Kunst und Wissenschaft, die den Begriff der Kultur ausmachen.

---

61) N. V. 106 f.
62) N. V. 107.

Wir haben die Künste und Wissenschaften bereits einmal kurz in den Zusammenhang einer Kultur eingeordnet: Künste und Wissenschaften blühen im reifen, männlichen Alter der Völker und Staaten. Lasaulx gebraucht wieder den Vergleich mit dem Leben des Einzelnen. Wie das Alter mehr an Kraft des Verstandes gewinne als an Güte des Willens, so sei es auch im „großen Leben" der Völker: Künste und Wissenschaften seien „nicht sowohl etwas Leben Produzierendes als vielmehr ein Produkt des Lebens". Ausführlich schildert Lasaulx das „Verhältnis der Bildung zum Leben der Völker" folgendermaßen:

„Es ist nur eine moderne Marotte, zu wähnen, daß man durch die Ästhetik Kunstwerke schaffen, durch eine Naturrechtstheorie das öffentliche Leben aufbauen, durch die Religionsphilosophie die Kirche ersetzen könne; gleich als ob man statt wirkliche Nahrung zu genießen, sich durch physiologische Studien sättigen könnte. Die natürliche Ordnung der menschlichen Dinge ist gerade die umgekehrte. Zuerst das Sein, dann die Erkenntnis desselben; zuerst der Blutumlauf, dann die Lehre vom Blutumlaufe; zuerst die Tat, dann das Wort. Zuerst der Held, dann der Dichter, der ihn besingt, und zuletzt der Kritiker, der beide kritisiert ohne einer von beiden zu sein; zuerst Achilleus und sein Heldenleben, dann die Gesänge des Homer, die dies Heldenleben verherrlichen, und zuletzt die Poetik des Aristoteles, dessen Theorie, aus den Gedichten des Homer und Sophokles abstrahiert, ungeachtet ihrer Trefflichkeit dennoch nicht imstande war, den absterbenden Lebensbaum der hellenischen Poesie wieder zu beleben. Zuerst die großen Feldherrn und Staatsmänner Themistokles und Perikles, dann die Historiker und Redner Thukydides und Demosthenes und ganz zuletzt erst Dionysius von Halikarnass, der über den Thukydides und Demosthenes theoretisierte, aber weder den einen noch den andern zu erreichen vermochte. Es sind nur seltene und flüchtige Momente im Leben der Völker, in denen uns große Feldherren und Staatsmänner zugleich mit großen Künstlern und Denkern, beide als Zeitgenossen und Freunde nebeneinanderstehend, begegnen: Perikles und Anaxagoras, Aristoteles und Alexander, Scipio und Polybius, Caesar und Cicero, Friedrich der Große und Immanuel Kant, Napoleon und Cuvier. Die Regel ist: zuerst die wirklichen Dinge, dann die Philosophen, welche darüber philosophieren; zuerst die großen Künstler und ihre Kunstwerke, dann, wenn es mit diesen selbst vorüber ist, die Ästhetiker, welche eine Theorie der Künste aufstellen; zuerst die Sache, dann eine Abhandlung darüber. Ja, wenn man die Geschichte der Künste durchgeht, so sollte man fast versucht

werden zu glauben, daß die Nationen nicht eher anfingen groß zu reden, als bis sie im Begriffe waren, nicht mehr groß zu handeln.

Das Zeitalter der Helden ist nicht das Zeitalter der Moralphilosophen; wo am meisten über die Tugend geredet und philosophiert wird, da wird sie am wenigsten geübt. Es sind nicht die kraftvollen Zeiten der Staaten, in welchen man Bücher über den Staat schreibt: Platon und Aristoteles, die ersten politischen Schriftsteller Griechenlands, haben nicht zur Zeit der Perserkriege, sondern nach dem Peloponnesischen Kriege und im Beginne der makedonischen Zeit, d. h. des Untergangs der hellenischen Freiheit gelebt; Cicero nicht zur Zeit der Punischen Kriege, sondern während der Bürgerkriege, zur Zeit des Untergangs der Republik. Der Patriotismus ist vielleicht dann am stärksten, wenn man kaum seinen Namen kennt, und gewiß dann am schwächsten, wenn die Sophisten anfangen, ihn zu zergliedern und zum Gegenstande rhetorischer Stilübungen zu machen. Bei den Römern war es gerade die Zeit der geduldigsten Knechtschaft, wo Deklamationen über Tyrannenmord die gewöhnlichen Redeübungen der Schuljugend waren.

Und fing nicht auch bei uns Deutschen das literarische Deutschland da an, wo das politische aufgehört hat?“ [63]).

Wir wenden uns nunmehr den Künsten und Wissenschaften im einzelnen zu:

Im IV. Kapitel des N. V. heißt es: „Überblickt man den Entwicklungsgang der Künste im Ganzen bei demjenigen Volke, welches zuerst einen vollständigen Kunstbau in Europa hervorgebracht hat, bei den Griechen, so zeigt sich, daß die sechs freien Künste, die drei bildenden Architektur, Skulptur, Malerei, und die drei redenden Musik, Poesie, Prosa innerlich und äußerlich auch in dieser Reihenfolge entstanden und ausgebildet wurden“ [64]). Man habe der Gottheit zuerst ein heiliges Haus gebaut, ihr Bild aufgestellt, dieses Bild mit Farben bekleidet, sodann den religiösen Gefühlen in heiliger Tempelmusik wie im Rhythmus artikulierter Worte Ausdruck verliehen und zuletzt die Phantasiebilder zu Verstandesbegriffen vollendet, wie ja auch heute noch, in jeder christlichen Kirche, in dem Bau, den Skulpturen, den Malereien, in der Kirchenmusik, den Kirchenliedern und in der Predigt, die einen historischen Stoff (Geschichte) mit philosophischem Geiste (Philosophie) in oratori-

63) N. V. 31 ff.
64) N. V. 108 f.

scher Form (Beredsamkeit) darstelle, alle sechs Künste in schönem Vereine zusammengefunden würden.

Hier läßt sich die Entfaltung der geistigen „Kultur" aus dem religiösen Urgrund des Lebens klar erkennen: Kunst und Wissenschaft gehen aus dem religiösen Kultus hervor.

Bemerkenswert ist die Tatsache des Entstehens der Künste in bestimmter Reihenfolge. Denkbar wäre nämlich statt des Nacheinander auch ein Nebeneinander, ein gleichzeitiges Entstehen; zum mindesten erscheint gerade diese Reihenfolge willkürlich. Hier bringt Lasaulx' „Philosophie der schönen Künste", die auf dieser Reihenfolge aufgebaut ist[65]), die Erklärung. Es heißt dort:

„Überblicken wir . . . das Gebiet der Kunst: die bildenden oder realen Künste Architektur, Skulptur, Malerei und die redenden oder idealen Künste Tonkunst, Dichtkunst, Redekunst: so bemerken wir leicht, daß diese sechs verschiedenen Künste eine geordnete stetige Reihenfolge bilden, in welcher sich der menschliche Geist stufenweise, in einer immer mehr freien, geistigen, seinem eigenen Wesen angemessenen Form manifestiert hat; wir bemerken leicht, daß erstlich die redenden Künste ihrem Inhalte nach reicher und geistiger sind als die bildenden Künste, und daß zweitens auch innerhalb jeder dieser Hauptgattungen die einzelnen Künste sich stufenweise immer mehr vergeistigen, und daß gleichzügig mit der Zunahme des geistigen Inhaltes eine Abnahme der materiellen Form stattfindet"[66]). Der Entwicklungsgang der Künste geht also dem des Geistes überhaupt[67]) parallel.

Der Ursprung der Künste aus einer gemeinsamen Wurzel bedingt eine innere Verwandtschaft der Künste untereinander. So ist Lasaulx „die Musik eine aus dem Raume in die Zeit übersetzte Architektur", die „Baukunst eine erstarrte Musik"[68]).

Von den Künsten sind in Lasaulx' „Philosophie der schönen Künste" Poesie und Prosa weiter gegliedert:

Die Hauptformen der Poesie, „aus dem wirklichen Volksleben und dessen sukzessiver Entwicklung herausgewachsen", sind: „erstens die priesterliche Tempelpoesie, zweitens das ritterliche Epos, drittens die nationale Lyrik und auf diesem Gesamt-

65) Vgl. den genauen Titel: Philosophie der schönen Künste — Architektur, Skulptur, Malerei, Musik, Poesie, Prosa.
66) K. 21 f.
67) Vgl. oben S. 21.
68) K. 122.

ergebnis ruhend viertens die reifste und vollkommenste Gestalt der Poesie, das Drama“ [69]).

Für die Prosa gelten dieselben „Gesetze organischer Entwicklung“ wie für die Poesie. Ihre Hauptformen sind: Geschichtsschreibung, Philosophie, Beredsamkeit [70]). Auch hier wiederum eine charakteristische Grenzaufhebung, nämlich die zwischen Kunst und Wissenschaft: Geschichte und Philosophie rangieren unter den Künsten.

Verweilen wir bei der Prosa einmal etwas länger: „Die Poesie ist die Sprache der Jugend, die Prosa die des reifen männlichen Alters der Individuen wie der Völker“ [71]). „Geschichtlich finden wir daher bei fast allen Völkern die Dichter früher als die Prosaiker“ [72]). Wesentlich ist also der Prosa eins: „Zu einer echten Prosa gehört eine große Reife des Volksgeistes“ [73]).

Die Philosophie lehrt das besonders deutlich. Mit ihrem Begriff verbindet sich bei Lasaulx fast von selbst der einer späten Zeit:

„Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt“, ist Hegels berühmtes Wort zitiert, „dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“ [74]).

„Die Philosophie entsteht geschichtlich, wie schon Aristoteles bemerkt, überall erst dann, wenn alles zum Leben Notwendige bereits vorhanden, wenn das leibliche Dasein der Völker wohltuend begründet und wenn auf dieser Grundlage eine gewisse Muße und aristokratische Freiheit des Gemütes, d. h. wenn die Akme des Volkslebens eingetreten und — überschritten ist“ [75]).

„Über die Kunst und ihre Teile, die einzelnen schönen Künste, zu philosophieren, ist nur dann möglich, wenn diese selbst im Leben gebildeter Völker vollkommen entwickelt und eben dadurch für die denkende Betrachtung ein reifes Objekt geworden sind. Es verhält sich damit ganz so, wie mit der Philosophie der Geschichte und der Religionen: um Geschichte und Religionen studieren zu können, müssen diese zuerst vorhanden

69) K. 172.
70) K. 198.
71) K. 202; vgl. auch K. 221.
72) K. 197.
73) K. 197.
74) N. V. 114.
75) Th. Gr. 23

sein, und die vorhandenen müssen bis zu einem gewissen Grad sich ausgelebt haben, ehe sie für den, welcher sie historisch kennen gelernt, ein Gegenstand der philosophischen Erkenntnis sein können“ [76]).

Die Geschichtsphilosophie ist die Lebenserinnerung eines Volkes an seinem Lebensabend: „Wie der Blick des menschlichen Geistes erst dann scharf zu sehen beginnt, wenn die Stärke seiner leiblichen Augen abzunehmen anfängt, so tritt auch die Philosophie der Geschichte immer da hervor, wo der Lebenstag der Völker sich seinem Abende zuneigt . . .“ [77]). Es stimmt trefflich zusammen, die Geschichte als Individuum und die Geschichtsphilosophie als die große Lebensrückschau eines Volkes an seinem Lebensabend aufzufassen.

Der Entwicklungsgang der Philosophie im einzelnen ist folgender: Auch die Philosophie hat sich „nicht regellos, sondern in all ihren Gestalten nach einem festen, bestimmten Naturgesetz“ entwickelt. „Wenn wir . . . den natürlichen Entwicklungsgang eines einzelnen wohlorganisierten Menschen denkend überblicken, so finden wir, daß

1. die körperliche Entwicklung in der Regel früher reift als die geistige: zuerst der Leib, dann die Seele;

2. daß schon in früher Kindheit durch die Liebe seiner Eltern religiöse Vorstellungen in die Seele des Menschen eingepflanzt werden, und daß diese ersten Eindrücke mit seiner Seele zusammenwachsen, so daß er sich nie oder nur sehr schwer völlig frei davon macht; wir finden aber auch

3. daß häufig und gerade bei heroischen, energischen Naturen mit dem reifen Jünglingsalter eine Periode eintritt, in welcher das diskursive Denken des Verstandes mit jenen überlieferten religiösen Ideen in Konflikt gerät, und daß infolgedessen der Versuch gemacht wird, auf eigenen Füßen stehen und die Rätsel der Welt und des Lebens selbständig d. h. unabhängig von jenen überlieferten religiösen Ideen lösen zu wollen; und wir finden endlich

4. diesen inneren geistigen Kampf damit endigen, daß der Einzelne sich entweder völlig lossagt von jenen religiösen Ideen seiner eigenen Jugend und des Volkes, dem er angehört . . . oder aber es endigt jener Kampf damit, daß das besonnene männliche Denken sich mit jenen überlieferten religiösen Ideen versöhnt, und anerkennt, daß beide, Religion und Philosophie, in letzter Instanz einig sind, indem sie großenteils eines und

76) K. 5.
77) N. V. 11.

dasselbe wollen und, nur auf verschiedenen Wegen, auch erreichen.

Nun, was hier nach psychologischen Gesetzen entwickelt an einem einzelnen Menschen sich zeigt: ganz dasselbe zeigt sich auch in dem großen Entwicklungsgange des Völkerlebens, ja der Menschheit selbst, da beide ja nichts anderes sind als der eine ausgewachsene Urmensch. Auch in dem großen Entwicklungsgange des Völkerlebens sehen wir

1. die leibliche Entwicklung früher reifen als die geistige: die Anfänge des bürgerlichen Lebens gehen den Anfängen des wissenschaftlichen Lebens weit voran; die Völker fangen nicht mit der Wissenschaft an, sondern sie endigen mit ihr. — Wir finden

2. schon die ersten kindheitlichen Anfänge des Völkerlebens von religiösen Ideen erfüllt . . .; und wir finden ferner, daß diese religiösen Ideen die Völker durch alle Stadien ihres nationalen Lebens bis zum Erlöschen desselben begleiten. Wir finden aber auch

3. daß wie in dem Lebensgang eines einzelnen Mannes, so auch in dem großen Lebensprozeß des Völkerlebens eine Periode eintritt, in welcher ein allgemein sich geltend machender kritischer Verstand die alten religiösen Überlieferungen anzweifelt und bekämpft und statt der alten theologischen Auffassung der göttlichen und menschlichen Dinge eine neue selbstgewonnene philosophische Lösung der Rätsel der Welt und des Lebens versucht. Wie in dem Leben des Einzelnen dieses erste Erwachen des Zweifels an dem Überlieferten in der Regel in die Zeit des reifen Jünglingsalters fällt, in welcher die brausenden Lebensgeister der Jugend alle abgründigen Leidenschaften des menschlichen Herzens aufregen, so ist es auch im Völkerleben: bei den Griechen fällt dieser Moment der erwachenden Philosophie in die Zeit, in welcher die alten Monarchien untergegangen und an ihrer Stelle volksfreie Republiken aufgekommen waren. Endlich finden wir

4. daß auch im großen Ganzen des Völkerlebens jener Kampf der Philosophie mit der Religion damit endigt: daß sich daraus einerseits ein alles Überlieferte zersetzender, an aller menschlichen Erkenntnis verzweifelnder Skeptizismus, andererseits eine Religionsphilosophie erzeugt, welche darzutun versucht, daß Religion und Philosophie, ungeachtet ihrer formalen Verschiedenheit, doch in allen wesentlichen Momenten miteinander übereinstimmen“ [78]).

---

78) N. V. 110 ff.

Diese Stelle ist in mehr als einer Hinsicht bemerkenswert, nicht nur wegen des konsequent durchgeführten Vergleichs zwischen dem Leben des Einzelnen und dem des Volkes:

Die Philosophie erscheint hier als der große Antipode der Religion im Leben der Völker. Religion ist Seele, Philosophie ist Intellekt. Religion steht am Anfang, Philosophie am Ende einer Kultur.

In dem „naturgemäßen" Entwicklungsgang der Prosa folgt auf die Philosophie als letzte der drei geschichtlichen Hauptformen der Prosa die Beredsamkeit. Lasaulx nennt wiederum das späte Stadium der Beredsamkeit hervor: „Geschichtlich hängt die Beredsamkeit mit dem politischen Leben freier Völker zusammen: sie findet sich nur bei diesen, auf und nach dem Höhepunkt ihres nationalen Lebens . . ." [79]).

c) Die Religion.

Im IV. Kapitel des N. V., in dem auch der Entwicklungsgang des Staates, der Kunst und der Wissenschaft geschildert wurde, sagt Lasaulx von der Religion, daß „die weltgeschichtlichen Religionen ihrer inneren und äußeren Reihenfolge nach einfach folgende" seien:

„1. die pantheistischen Religionssysteme des Orients und die polytheistischen Religionssysteme des Okzidents: als der vollkommenste Repräsentant des Pantheismus die indische Religion und als der schönste Repräsentant des Polytheismus die hellenische Religion;

2. die monotheistische Religion der Juden und deren Nachzügler, die Religion des Islam . . .

3. die christliche Trinitätslehre, die von Anfang an nicht als eine Volksreligion, sondern als die Weltreligion auftrat und . . die monotheistische Reinheit und Erhabenheit der jüdischen Religion mit der pantheistischen Wärme und Lebendigkeit der indisch-hellenischen Religion glücklich vereinigt hat" [80]).

Hier zeigt sich ein höchst bemerkenswerter Unterschied gegenüber der Schilderung der übrigen geschichtlichen Faktoren: des Staates und der „Kultur". Während der Entwicklungsgang dieser Faktoren allgemein gilt, d. h. für alle Völker der asiatisch-europäischen Menschheit, ist hier die Reihenfolge der „weltgeschichtlichen" Religionen geschildert. Dort wird das

79) K. 227.
80) N. V. 97 ff.

Typische, Analoge, Verwandte aufgezeigt, hier das Besondere, Individuelle, Unterschiedliche. Hier wechselt Lasaulx unvermittelt und ohne sich dessen bewußt zu werden aus der Kulturenlehre in die Universalgeschichte hinüber.

Dennoch ist auch das Gebiet der Religion der biologischen und kulturmorphologischen Betrachtungsweise nicht entzogen. Wir brauchen bloß zu bedenken, daß die Religion die „Substanz" des Lebens der Völker ist, das „eigentlich Wesenhafte im Leben der Völker", um zu wissen, daß sie dann auch der Entwicklung und Wandlung dieses Lebens unterworfen ist: sie wird mit ihm geboren und geht mit ihm zugrunde. „Darum auch", so heißt es im N. V. von den Religionen, „weil sie der gemeinsame Ausgangspunkt und die bleibende Grundlage jeder neuen Entwicklung des nationalen Lebens sind, hängen sie so innig mit allen Herzfasern desselben zusammen und begleiten die Völker durch alle Stadien des Lebenstages, in dessen Morgenfrühe sie geboren wurden" [81]).

Die Entwicklung der Religion geht vom Glauben zum Unglauben. Unglaube zu Ende einer Kultur ist notwendig, weil innerlich bedingt: „Auch das Sinken und Absterben des religiösen Glaubens, Gleichgültigkeit, Mißachtung der überlieferten Religion . . . sind nicht sowohl die Ursache des nationalen Zerfalls als vielmehr nur die sichtbaren Folgen der einen unsichtbaren zentralen Ursache, des inneren Ermattens der nationalen Lebensenergie im Alter der Völker" [82]).

Wenn Lasaulx einmal, wie hier, das Absterben der Religion auf das innere Ermatten der Lebensenergie der Völker zurückführt, ein andermal das Sterben der Völker auf das Erlahmen der religiösen Glaubenskraft: „. . . die Völker müssen notwendig absterben und zerfallen, sobald ihre religiöse Lebensquelle vertrocknet, dieser Feuerherd erkaltet; ganz wie ja auch der menschliche Leib in seine Bestandteile zerfällt und in das allgemeine Naturleben zurückgeht, sobald ihn die gestaltende Seele, der belebende Geist nicht mehr zusammenhält" [83]) — so müßte man in dieser beliebigen Vertauschung des Bedingten und Bedingenden eine logische Inkonsequenz Lasaulx' erblicken, wenn man nicht daraus die gänzliche Identifizierung von Religion und Leben bei Lasaulx ersähe.

Die Rolle der Philosophie bei der kritischen Zersetzung des Glaubens ist von uns bei der Darstellung des Entwicklungs-

81) N. V. 100.
82) N. V. 149; vgl. oben S. 20.
83) N. V. 100.

ganges der Philosophie geschildert worden. Für die griechische Kultur wird sie von Lasaulx an der Hand von Tatsachen ausdrücklich bezeugt:

„Schon Thales philosophierte nicht mehr auf der Basis des Volksglaubens, — — ebensowenig Anaximander — —. Die Häupter aber der eleatischen und der jonischen Schule traten bereits in offen erklärten Gegensatz zu dem polytheistischen Volksglauben. Xenophanes, heißt es, habe auf den ganzen Himmel seinen Blick gerichtet und gesagt, das Eine sei der Gott. — — Ähnlich stand Heraklitus zu dem überlieferten Volksglauben. — — Ebenso losgerissen von der Volksreligion philosophierten die letzten jonischen Physiologen Anaxagoras und Demokritus. — — Des Sophisten Protagoras Wort: Über die Götter wisse er nichts, weder ob sie seien, noch daß sie nicht seien: kann hiernach nicht mehr befremden. — — Daß auch Sokrates, Platon und Aristoteles an die Götter der Volksreligion nicht mehr glaubten, bedarf keines Beweises. — — Alle späteren Philosophen, soweit sie dem Götterglauben nicht feindlich entgegentreten, bemühten sich nur, ihn dadurch zu erklären und zu rechtfertigen, daß sie ihn umdeuteten im Sinne ihrer Philosophie — — —“ [84]).

d) Gesetz des Verfalls.

Das VI. Kapitel des N. V. widmet Lasaulx dem „Verfall und Tod der Völker“.

„Daß auch die Völker sterben, wenn der Keim ihrer Individualität völlig entwickelt und erschöpft und ihre Lebensaufgabe erfüllt ist, daß alle, auch die glänzendsten Staaten und Reiche und alle Formen des irdischen Lebens in dieser Welt des geteilten Seins, die aus Sein und Schein gemischt ist, ja daß selbst die ganze Natur und alles, was entstanden ist und einen Anfang gehabt hat, einst auch untergehen und ein Ende haben müsse: diese Wahrheit, der gewissesten eine von allen, die es gibt, kann keiner leugnen, der mit Ernst und Ruhe und teilnehmendem Gemüte die Schicksale der Menschheit, und der aufmerksam und frei von sich selbst den Gang seines eigenen Lebens verfolgt hat“ [85]).

Lasaulx schätzt auf Grund geschichtlicher Beispiele die Lebensdauer eines Volkes auf ungefähr zwei- bis viertausend Jahre:

---

84) St. 56 ff.
85) N. V. 139.

„Nur solange es in der Entwicklung begriffen ist und ein höheres ideales Ziel erstrebt, hat das Leben der Völker inneren Halt; ist die Entwicklung vollendet, das Ziel erreicht, hat ein Volk hervorgebracht, was hervorzubringen es bestimmt war: so ermattet notwendig, nachdem sie ihren Zweck erreicht hat, die innere Energie, es stocken die Säfte, die Zeugungskraft beginnt zu erlöschen, das Leben sinkt und seine Formen zerfallen, sichtbar von außen nach innen, weil unsichtbar im Innern die Triebkraft aufgehört hat“ [86]).

Auf die „zentrale Ursache“ des Verfalls ist an anderer Stelle bereits hingewiesen worden [87]): „Mit dem Schwächerwerden, Abnehmen und endlichen Aufhören ihrer inneren produktiven Zeugungskraft, des nisus formativus im Leben der Individuen wie der Völker, sinken dann, vertrocknen und verlöschen zuletzt: die sprachbildende Kraft; die religiöse Glaubenskraft; die politische Lebensenergie; die nationale Sittlichkeit, das Produkt der religiösen und der politischen Ideale; die poetische Kraft im Leben der Künste, die so innig zusammenhängen mit der ganzen naturfrischen Individualität der Völker; und zuletzt auch, mit dem allmählichen Aufhören aller idealen metaphysischen Bedürfnisse, das spezifisch geistigste Erzeugnis des Völkerlebens, die lebendige Wissenschaft: bis der ganze Organismus, nur auf die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse reduziert, seelenlos auseinanderfällt“ [88]).

Ausführlich schildert Lasaulx sodann — wir zitieren die Seitenüberschriften — das „Erlöschen der sprachbildenden und der religiösen Glaubenskraft“, das „Absterben der politischen Lebenskraft“ und den „Verfall der Künste und Wissenschaften“:

Das Absterben der politischen Lebenskraft äußere sich in einer physischen und psychischen Entartung der Völker. Ihr Gesamtleben verliere seine Spannkraft, das Nationalgefühl erkalte, der echte Patriotismus erlösche; statt der kompakten Volkseinheit existierten nur noch Aggregate von Individuen, Sklaven und Despoten. Der ideale Freiheitssinn ersterbe und gehe in Gleichgültigkeit gegen die öffentlichen Angelegenheiten über; statt der substantiellen sittlichen Wärme herrsche eine fein berechnende Lebensklugheit, statt Aufopferung Selbstsucht, statt der alten frugalen Mäßigkeit ein entnervender, genußbegieriger Luxus, statt ehrenfester Wahrhaftigkeit und Mannhaftigkeit feige und lügenhafte Charakterlosigkeit. Greifbar

86) N. V. 140 f.
87) Vgl. oben S. 19.
88) N. V. 147.

zeige sich diese Degeneration namentlich in dem Verfall der konjugalen Verhältnisse: Ehe und Kinder würden als Last betrachtet, womit das Fundament des bürgerlichen Lebens, die Familie, untergraben würde. Jeder lebe nur sich und seinem momentanen Vorteil, unbekümmert um das Ganze. Das Familienerbgut werde ins Unendliche geteilt, woraus Pauperismus, Sozialismus, Kommunismus entstünden. Das Recht werde das ausschließliche Eigentum der Juristen, und es bilde sich eine Rechtswissenschaft, die nicht die Blüte, sondern die dürre Frucht des vertrockneten Lebensbaumes der Völker sei. Regierung und Beamte, innerlich ratlos und tatlos, bleierne Bürokraten, lasteten auf dem Leben und fungierten nur noch gegen hohe Sporteln und Stempelgebühren. Zuletzt, wenn alle Arten von Steuern erschöpft seien, komme es zum Verkauf der Staatsgüter, zu Anleihen, ohne zu wissen, wie man sie zurückzahle, zur Verschlechterung der Münze, zum Papiergeld und zum Staatsbankrott. Endlich zerfalle auch der Militärorganismus in zuchtlose Rotten, und das ganze Volk werde wie ein Haufen Getreidekörner, in deren jedem der Wurm sitze.

Die Symptome des Verfalls des geistigen Lebens kennen wir: es sind hellste Geistigkeit und Bewußtheit. Sie werden in der Periode des Verfalls deutlich sichtbar. Vom Tode der Künste und der Wissenschaften heißt es: „Was könnten beide noch wahrhaft Großes hervorbringen, wo der Kern des Lebens faul und angefressen ist? Das wahrhaft Große und Schöpferische wird nur in der substantiellen Wärme des Lebens und, zur besseren Hälfte, im Zustande naiver Unbewußtheit geboren; der bloße berechnende Verstand und die ätzende Schärfe seiner Kritik haben nie und nirgendwo weder ein originales Kunstwerk, noch ein gesundes, echt wissenschaftliches Werk hervorgebracht, weil beides nur Sache des Charakters ist und aus der Ganzheit und Fülle des Lebens geboren werden, die gelehrte Zergliederungskunst aber nur an Leichen geübt werden kann".

Gegen den Tod der Völker, sagt Lasaulx, gebe es kein Heilmittel, so wenig wie gegen den Tod der Individuen. Alles geschaffene Leben sei ein endliches, zeitliches, kein unendliches, ewiges, ein limitierter Fonds, der je mehr er entwickelt, desto mehr verbraucht und zuletzt erschöpft werde. Gobineau irre mit der Behauptung, ein Volk würde niemals sterben, wenn es aus denselben nationalen Elementen zusammengesetzt bleibe. Auch ein Volk, das seinem Blute nach keine fremden Mischungen erlitten habe, müsse dennoch, wenn sein Lebenstag vorüber sei, sterben wie der einzelne Mensch, sei es gewaltsam, sei es im marasmus senilis.

e) Restaurationen.

Der Untergang der Völker ist unabwendbare Notwendigkeit. Es gibt nichts, was ihm Einhalt tun könnte, weder Renaissancen, noch Restaurationen. Hören wir, wie Lasaulx über sie denkt:

„In den Völkern wie in den Individuen pflegt öfter im beginnenden Alter eine Erinnerung an ihre Jugendzeit aufzulodern; sie geben sich dann der Hoffnung hin, mit Wissen und Willen das Verlorene wiedergewinnen, das entschwundene Ideal ihrer Jugend wiederherstellen, ja in höherem Maße mit gereifter Lebenserfahrung noch einmal verwirklichen zu können: die bisherige Geschichte aber kennt kein Beispiel, daß diese Bestrebungen nachhaltig gewesen und in der Tat ein neues, lebendiges Staatsleben aus der bereits erschöpften Wurzel des Volkes hervorzutreiben vermocht hätten“ [89]). Restaurationsversuche sind nichts anderes als „edle Reminiszenzen“ im Leben der Völker [90]).

„Fast alle Versuche, unsere unhaltbaren politischen und sozialen Zustände zu regenerieren, sind mißlungen: man fühlt die Übel, erkennt sie, resuscitiert die ganze Vergangenheit zu ihrer Heilung, aber die Heilung will nicht gelingen; wie es denn niemals gelungen ist, das auf dem Wege der natürlichen Entwicklung Untergegangene durch verständige Reflexion wieder herzustellen“ [91]).

„Restauration, nicht Reformation, ist heute überall die Losung des Tages. Hiermit ist aber für mich auch der objektive Wert dessen, was uns geboten wird, entschieden. Ich gehöre zu denjenigen, welche an politische Restaurationen nicht glauben; es gibt keine; alle, die versucht wurden, sind nach kurzer Zeit gescheitert; denn das Leben der Völker ist nicht wie die Bewegung einer Uhr, die man beliebig zurückrücken und vorstellen kann, sondern es verläuft nach einem inneren notwendigen Naturgesetz“ [92]).

„Es gibt keine politischen Restaurationen; rückwärts führen keine Wege, die Tore sind verschlossen, die Brücken abgebrochen, die Schiffe verbrannt, vorwärts, und wenn es zum Tode ginge! so lautet die Losung der Geschichte“ [93]).

---

89) N. V. 155 ff.
90) N. V. 157.
91) N. V. 154; Stz. 157.
92) Stz. 211.
93) Stz. 212.

f) Gesamtbild.

Abschließend sei nun einmal in knappen Umrissen das Gesamtbild einer Kultur gezeichnet, wie es Lasaulx in der Abhandlung: „Über den Entwicklungsgang des griechischen und römischen und den gegenwärtigen Zustand des deutschen Lebens" von der griechischen Kultur entwirft. Diese Abhandlung enthält im Kern bereits Lasaulx' gesamte Kulturenlehre. Der politische, religiöse und kulturelle Entwicklungsgang des griechischen Volkes ist typisch für alle Völker. Er ist der „Naturgang menschlicher Völkerentwicklung überhaupt" [94]). Das Bild der griechischen Kultur ist gleichsam das Urbild aller Kultur. Es ist, namentlich dort, wo Lasaulx von einem griechischen „Mittelalter" spricht, so sehr das Abbild auch unserer Kultur, daß uns fast bedünken will, als habe Lasaulx unbewußt Züge aus der ihm nähergelegenen christlich-abendländischen Kultur in das griechische Volksleben hineingetragen.

Die Faktoren: Staat, Religion, Künste und Wissenschaften, deren Entwicklungsgang wir getrennt verfolgt haben, sind, wie es der Wirklichkeit entspricht, vielfältig ineinander verflochten und verschlungen. Wie die Kunst mit der Religion Hand in Hand geht, wurde gezeigt. Aber selbst mit der Staatsform wurden Künste und Wissenschaften ganz gelegentlich schon kombiniert: „— — — bei den Griechen fällt der Moment der erwachenden Philosophie in die Zeit, in welcher die alten Monarchien untergegangen und an ihrer Stelle volksfreie Republiken aufgekommen waren" [95]). Hier — in Lasaulx' Gesamtbild der griechischen Kultur — heißt es: „Das Volkslustspiel des Aristophanes ist eine Frucht der ausartenden Demokratie." Die Analogie zwischen Volk und Einzelmensch ist auch hier schon ausgesprochen. Sie ist gleichsam der Rahmen, in den die Darstellung gespannt ist:

„Der naturgemäße Entwicklungsgang des griechischen Volkslebens . . . ist ähnlich dem natürlichen Lebensprozeß eines einzelnen glücklichen Mannes, der als Kind von frommer Sitte umhegt, als Jüngling Rosse getummelt und in jeglicher Musenkunst sich geübt, als Mann auch des Lebens Mühen erfahren, ernste Kämpfe gestritten und als Siegeslohn Freiheit, Erkenntnis, Reichtum und Ruhm sich errungen, und nachdem er alle Güter des Lebens gekostet, nach langem behaglichen Alter zuletzt die verlöschende Fackel des Lebens in die Hände des Gebers zurückgegeben hat."

94) St. IV.
95) Vgl. oben S. 30.

Die politische Entwicklung verläuft so: „Die älteste pelasgisch-thrakische Vorzeit trug einen vorherrschend patriarchalisch-priesterlichen Charakter — — —. Als diese priesterliche Lebensordnung unterging und mit dem Aufblühen des hellenischen Stammes — — das Leben einen heroischen Charakter annahm, entstanden mit den erblichen Fürstengeschlechtern Kämpfe zwischen geistlicher und weltlicher Macht. Stände begannen sich zu gliedern: um die Könige her, die sich göttlicher Abkunft rühmten und Führer im Kriege, Richter im Frieden waren, finden wir einen zahlreichen Ritteradel und in dritter Linie die gemeinfreien Männer des Volkes, teilnehmend an der Beratung und an der öffentlichen Pflege des Rechtes. Die frühere Vereinigung alles höheren Könnens und Wissens im Priesterstande hörte auf: Priester, Ärzte, Sänger, Dichter, Künstler traten als solche gesondert hervor, und ein jugendkräftiges Ritterleben entfaltete sich, reich an Taten und Kämpfen und Abenteuern, in jeder natürlichen Wildheit des Herzens, in Liebe und Haß, ausdauernd in Mühen und Gefahren und glücklich durch ihren Lohn, in Frauenliebe, Männerruhm und heroischer Freundschaft. Als dann auch dieses naturwüchsige Heldenleben, nachdem es, was in ihm war, entwickelt und in Achilleus sein Ideal erreicht hatte, im Glanze der Jugend voll Wehmut in den Tod gegangen war, dem keiner entflieht, da löste sich bald nach dem troischen Kriege infolge vielfacher Wanderungen, Städtegründungen und Zerstörungen, sittlicher Zerwürfnisse und gesellschaftlicher Umwälzungen auch dieses hellenische Mittelalter auf, und es bildeten sich allmählich auf den Trümmern desselben volksfreie Republiken, zuerst aristokratische, dann mit dem Wachstum des Bürgerreichtums, der Bildung des persönlichen Selbstgefühls, auch Übermutes, zuletzt vollkommene Demokratien. Ihren Höhepunkt hat diese fortschreitende Bewegung des nationalen Lebens in schnell vorübergehender Blüte unmittelbar nach den Perserkriegen in Athen erreicht. . . . Auf dieser Höhe aber konnte sich das Leben nicht halten; denn in dem allgemeinen Wechsel von Entstehen, Wachsen, Blühen und Vergehen dauert die Akme des Lebens immer nur kurze Zeit. . . . Mehr als ein volles Jahrtausend wuchs es empor bis zur Höhe seines Lebens, neunhundert Jahre lang starb es dahin, von der Pest zu Athen bis auf Justinianus."

Es folgt der Entwicklungsgang der Künste und Wissenschaften: „Entsprechend diesem allgemeinen Entwicklungsgange des griechischen Lebens hat sich, aus ihm und als sein ideales Abbild, die gesamte Kunst entwickelt, die bildende wie die redende, deren organische Entwicklungsgesetze sich daher

hier am klarsten erkennen lassen. Ihre Grundlage und ihr Ziel, ihr wesentlicher Inhalt und ihre höchste Aufgabe war historisch, von seinen Anfängen bis zum Höhepunkte des griechischen Lebens, die Religion des Volkes und die Verherrlichung seiner Götter und Heroen." Lasaulx sagt: In der ältesten Zeit des ungeschiedenen Bewußtseins, als man zu Göttern ohne Namen geopfert und gebetet habe, habe man ihnen natürliche Grotten und hohle Baumstämme als die einfachsten Tempel gebaut. Steine und Hölzer als Zeichen ihrer Gegenwart seien die ältesten Skulpturen gewesen, Votivtafeln die ältesten Bilder, Gesang und heilige Lieder die erste Musik und heilige Poesie, Geschlechtsregister und Gesetzestafeln die erste Prosa. In der heroisch-monarchischen Zeit, als mit dem Hervortreten der freien Persönlichkeit auch der Polytheismus aus dem früheren Pantheismus hervorgewachsen sei und der hellenische Geist seine Götter unter menschlicher Gestalt darzustellen begonnen habe, habe man ihnen auch menschliche Wohnungen gebaut, ihre Schnitzbilder aufgestellt und diese mit Farben bemalt. Daneben habe diese Zeit ihren Königen feste Burgen, Schatzgewölbe, Herrenhäuser gebaut und auch von der Bildhauerei und Malerkunst zum Schmucke des profanen Lebens schon Gebrauch gemacht. Statt der älteren priesterlichen Hymnenpoesie sei mit dem scheidenden Ritterleben der epische Heldengesang erblüht. Die Tage der erwachenden Volksfreiheit in der schönsten Gestalt des hellenischen Lebens, den Republiken, hätten die lyrische Dichtkunst, die Elegie, den Jambos und das Melos der Dorier und Äoler erzeugt. Derselbe Morgenhauch der jungen Freiheit durchwehe die Schriften der ersten Prosaiker: die Völker- und Länderbeschreibungen der reiselustigen Logographen und die philosophischen Versuche der Jonier, Eleaten und Pythagoreer; derselbe männliche Freiheitssinn zeige sich in den Werken der bildenden Künste: in den großartigen Göttertempeln der dorischen und ionischen Baukunst und den freier gebildeten marmornen und ehernen Götter-, Heroen- und Athletenstatuen. Endlich auf der Sonnenhöhe des hellenischen Lebens habe der attische Genius die vollendetsten aller hellenischen Kunstwerke geschaffen: die Prachtbauten der Akropolis, Propyläen, Parthenon und Erechtheon, die Wunder vollendeter Götterbilder, des Phidias Burggöttin Athene, Parthenos und Promachos und seinen olympischen Zeus; aus Epos und Lyrik das Drama, die vollendeten Tragödien des Äschylus und Sophokles und, eine Frucht der ausartenden Demokratie, das Lustspiel des Aristophanes; den größten aller historischen Künstler, Thukydides, und den am meisten hellenischen Denker Platon. Unter den

späteren Kunstwerken zeige sich ein wirklicher Fortschritt nur in denen der Redekunst, in den Blitzen des demosthenischen Zornes; denn die Beredsamkeit sei die letzte Gestalt der Sprachkunst, und eine große, kunstvolle, politische werde nur in den Stürmen des politischen Lebens geboren, die höchste Kraft der Rede da, wo das Leben zu sinken beginne: sie sei wie eine große Flamme, deren Größe mit der Masse des verbrannten Holzes wachse. An allem späteren lasse sich das Gesetz der Auflösung erkennen: in den Luxusbauten der Städte und Fürsten und den ihnen entsprechenden Skulpturen und Malereien, in der mittleren und neueren Komödie, in der Historiographie, in den Stoikern, Epikureern und Skeptikern, in den Rhetoren.

Der Entwicklungsgang der Philosophie spiegelt ganz klar den des religiösen Bewußtseins. Die Philosophie, so heißt es auch hier schon, sei ursprünglich mit der Theologie identisch gewesen, habe dann von ihr getrennt eine selbständige Lösung der höchsten Probleme des Lebens versucht, sich im Gegensatze zum Volksglauben ausgebildet, zur Auflösung desselben mitgewirkt und endlich, als die neue Weltreligion des Christentums aufgekommen sei, dieser gegenüber teilweise wieder die Verteidigung des alten Götterglaubens übernommen. Die Stellung der Philosophen zum überlieferten Volksglauben ist von uns an anderer Stelle schon geschildert worden [96]).

Nachdem Lasaulx noch die parallele Entwicklung des politischen Lebens der Römer aufgezeigt hat, deren Staatsleben ihm „wie ein Typus für den politischen Entwicklungsgang aller späteren Völker" erscheint, geht er zur Betrachtung des „gegenwärtigen Zustandes des deutschen Lebens" über mit den Worten: „Überblicken wir so den Entwicklungsgang der Griechen und Römer, deren Leben abgeschlossen vor uns liegt wie das eines gefallenen Helden, so ist es wohl eine natürliche Frage, ob und was aus den hier erkannten Lebensgesetzen auf unser eigenes Leben sich anwenden lasse? Denn alles Erkennen eines fremden Lebens wäre nutzlos, wenn wir für unser eigenes nichts daraus lernten. Auch ist so oft das Leben der Alten mit unserm modernen Maßstabe gemessen worden, daß es nicht verargt werden kann, auch das unsrige einmal mit antikem Maßstabe zu messen: ist er falsch, so bleibt ja uns der Gewinn . . ." [97]). So sehr diese Worte das Problematische der vergleichenden Methode aussprechen, so sehr sind sie doch andererseits gerade

96) Vgl. oben S. 33.
97) St. 68.

für diese Methode und die auf ihr beruhende Kulturenlehre in Anspruch zu nehmen.

III. Pessimismus.

Kritik der Gegenwart.

Dem Geschichtsphilosophen pflegt die „Gegenwart", die ja doch immer nur eine jeweilige ist, nicht wichtiger zu sein wie jede andere Zeit. Wenn die Gegenwartsbetrachtung bei Lasaulx einen so breiten Raum einnimmt, so erklärt sich das daraus, daß Lasaulx gleichzeitig Politiker war und als solcher in erster Linie zu Tagesfragen Stellung zu nehmen hatte. Aber das ist dabei das Bemerkenswerte, daß diese Stellungnahme stets von hoher geschichtsphilosophischer Warte aus erfolgt. So darf man in Lasaulx' parlamentarischen Reden und Aufsätzen eine eindrucksvolle Anwendung seiner Geschichtsphilosophie auf seine Zeit erblicken.

Übrigens fehlen Zeitbetrachtung und Zeitkritik auch in Lasaulx' geschichtsphilosophischen Schriften nicht. Man vergleiche nur den Titel der Abhandlung „Über den Entwicklungsgang des griechischen und römischen und den gegenwärtigen Zustand des deutschen Lebens" und die „Der gegenwärtige Zustand Europas" überschriebenen ersten Seiten des Schlußkapitels des N. V. Dieses beginnt, nachdem im voraufgehenden Kapitel vom „Verfall und Tod der Völker" die Rede war, mit den Worten: „Es entsteht nun die ernste, inhaltsschwere Frage: in welchem Stadium des nationalen Zerfalls die heutigen gebildeten Völker Europas und unter ihnen, da jeder sich selbst der Nächste ist, wir Deutschen gegenwärtig angelangt seien?"

Die Art und Weise schon, wie die Frage gestellt ist, läßt erkennen, daß Lasaulx überzeugt ist, daß auch wir das Schicksal der Völker teilen werden, ja daß es sich an uns bereits erfüllt. In der Tat hebt das Kapitel mit einer sehr pessimistischen Zeitbetrachtung an. Und nicht nur hier malt Lasaulx die Gegenwart so schwarz, um etwa von diesem dunklen Hintergrund die Zukunft umso heller und zuversichtlicher abheben zu können — die Zukunft wird ja von ihm gar nicht sonderlich optimistisch beurteilt — nein, Lasaulx' gesamtes Schrifttum ist charakterisiert durch diesen pessimistischen Zug. Lasaulx glaubt, daß wir in einer der großen „Katastrophen des Völkerlebens" angelangt, daß wir in einem „Auflösungsprozeß der gesamten mittelalterlichen Lebensordnung" begriffen seien[98]). Ja, er wähnt

98) Vgl. hierzu N. V. 158, 164; St. 510, 536, 549; U. 4.

allen Ernstes die Zeit des Antichrist gekommen [99]). Er ist von einer wahrhaft eschatologischen Stimmung erfüllt. Woher solcher Pessimismus?

Die letzte Ursache dieses Pessimismus liegt in Lasaulx' biologischer Geschichtsbetrachtung. Sein Pessimismus ist streng folgerichtig. Er ist typisch romantisch: Wer, wie Lasaulx, die Geschichte als Individuum, als ein Leben begreift, dem ist, wie wir oben schon einmal bemerkten, die Geschichtsphilosophie Lebensüberschau und -erinnerung. Wie aber „nicht früher als am Ziele seiner langen Wanderung ein weltfahrender Pilger den zurückgelegten Weg ruhig überschauen" mag, „so tritt auch im Großen, geschichtlich, die Philosophie der Geschichte immer da hervor, wo der Lebenstag der Völker sich seinem Abende zuneigt" [100]).

Und man darf den Vergleich noch weiter führen: Wie die Lebenserwartung eines Menschen am Abend seines Lebens nicht sonderlich optimistisch zu sein pflegt, so ist es auch im Völkerleben: das späte Stadium der Geschichtsphilosophie bedingt ihren pessimistischen Grundton. Romantische Geschichtsphilosophie ist also im Wesen pessimistisch. Das Dekadenzgefühl, eine fin-du-siècle-Stimmung, liegt ihr gleichsam im Blute.

Die Stadien des Verfalls im einzelnen zu schildern, ist Lasaulx möglich auf Grund des durch den Kulturenvergleich gewonnenen morphologischen, physiognomischen Wissens. Und so soll uns dieses Kapitel – das allein ist seine Aufgabe, nicht etwa pessimistische Urteile über die Gegenwart zu häufen — noch einmal zusammenfassend Morphologie und Physiologie der Geschichte bei Lasaulx bestätigen.

Wo immer er auf den Untergang der Antike zu sprechen kommt, kann er es sich nicht versagen, einen besorgten Blick auch auf unsere Zeit zu werfen und die gleichen Verfallssymptome auch bei uns aufzuzeigen:

„So war es in Griechenland und in Rom, und ich fürchte, es ist auch bei uns so!" [101]).

---

99) Stölzle 267.

100) Wenn Helmolt es „merkwürdig" findet, „daß bis jetzt noch jeder Philosoph, der den Entwicklungsgang der Menschheit mit der Folge der Lebensalter des Einzelnen verglichen hat, mag er nun Julius Florus, Jean Bodin oder Ernst von Lasaulx heißen, sich und seine Zeit ins Greisenalter verpflanzt glaubte" (Weltgeschichte, S. 17), so müssen wir es unsererseits als seltsam vermerken, daß Helmolt die strenge Folgerichtigkeit des Lasaulxschen Pessimismus so völlig übersehen konnte, obwohl er an die Ursache streift, aus der dieser Pessimismus als notwendige Konsequenz hervorgeht.

101) N. V. 30.

„Wir heutigen Menschen des 19. Jahrhunderts, am Vorabende einer ähnlichen Katastrophe des europäischen Lebens, wie jene des vierten Jahrhunderts war, werden uns trotz der Erkenntnis seiner inneren Notwendigkeit schwerlich einer mitfühlenden Teilnahme an dem Untergange des Hellenismus erwehren können. Denn wenn alle menschlichen Schicksale uns nicht fremd sind, so müssen uns die hellenisch-römischen, an deren Ende unsere Anfänge anknüpfen, fast wie ein Vorspiel unserer eigenen anmuten“ [102]).

„Heute stehen im Kreislauf der Dinge die Sterne wieder wie ehedem“ [103]).

„Wenn die Entwicklungsgesetze der griechisch-römischen Staatsverfassungen allgemeine Gültigkeit haben und nach ihnen auch unsere politischen Zustände gemessen und beurteilt werden dürfen, so wären wir von dem, was die Athener Politeia nannten, nicht sehr ferne“ [104]).

„Es sind nicht die kraftvollen Zeiten der Staaten, in welchen man Bücher über den Staat schreibt: Platon und Aristoteles, die ersten politischen Schriftsteller Griechenlands, haben nicht zur Zeit der Perserkriege, sondern nach dem Peloponnesischen Kriege und im Beginne der makedonischen Zeit, d. h. des Untergangs der hellenischen Freiheit gelebt —. Und fing nicht auch bei uns Deutschen das literarische Deutschland da an, wo das politische aufgehört hat?“ [105]).

Diesen Beispielen für die Wiederholbarkeit des Geschehens, Zusammenhängen entnommen, in denen Lasaulx den Vergleich der Kulturen durchführt, bzw. Gesetze für analoge Entwicklungen unter den Völkern aufstellt, ließen sich zahlreiche andere hinzufügen. „Da hetzen sich die Analogien der Weltgeschichte“, so urteilt L a u b e zwar abfällig, doch charakteristisch über Lasaulx' Auftreten in der Frankfurter Nationalversammlung, „auf einem wüsten Blachfelde, auf einem endlosen Totenacker umher. Weil es mit Griechenland und Rom so gekommen, wie es gekommen, weil es mit Byzanz geworden, wie es geworden, so müsse es auch jetzt so und so an die Auflösung gehen, denn diese und diese Vorbedingungen seien ebenso — o, diese überständigen Schlußfolgerungen der Schulweisheit sind ein peinlich Ding im gewöhnlichen Leben und sind eine arge Fratze in einer konstituierenden Versammlung. Ihrem Wesen nach haben sie keine, gar keine Zukunft, und doch

102) U. 4.
103) S. Vorwort.
104) St. 68.
105) N. V. 33.

wollen diese Totenvögel mittun in einer gestaltenden Versammlung und wollen doch nicht immerfort „Grab! Grab!“ schreien, weil die Versammlung sich dies nicht gefallen läßt“ [106]).

Stellen wir die Kriterien, die den Stand des Verfalls festzustellen erlauben, noch einmal kurz zusammen: Geist, Bewußtsein, Reflexion sind Anzeichen einer späten geschichtlichen Zeit. „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt“, wissen wir, „ist eine Gestalt des Lebens alt geworden“. Lasaulx' Pessimismus ist ein ausgesprochener Geistes-, Bildungs- oder Kulturpessimismus. „Bildung“ stellt er ja ausdrücklich dem „Leben“ gegenüber [107]). „Ich glaube, daß die Bildung und die Wissenschaft nichts Leben produzierendes, sondern Leben konsumierendes, verbrauchtes, ausgeisterndes Leben sei, und daß da, wo weniger wissenschaftliche Bildung und Einbildung herrscht, mehr unverbrauchte Lebenskraft, mehr Tatkraft und mehr Zukunft sei; denn es ist eine alte Wahrheit, daß der Baum der Erkenntnis nicht der Baum des Lebens sei, und ich habe gefunden, daß diejenigen, welche alles wissen, in der Regel nichts mehr können“ [108]).

Das Wesenhafte im Leben der Völker war die Religion. Auch sie ist darum Gradmesser: „Der sicherste Wärmemesser für das Leben eines Volkes ist seine Glaubenskraft. Diese wirkt wie eine Naturkraft, wie die Triebkraft, welche die Bäume wachsen macht. Wo sie in großer substantieller Intensität vorhanden ist, da ist Wachstum, Bildungsfähigkeit und fröhliches gedeihliches Leben. Wo diese Kraft, der eigentliche Feuerherd des Lebens, zu erkalten beginnt, da wird der Herzschlag matter, das Leben stirbt ab und geistert aus“ [109]).

Sehen wir nun einmal zu, welche Prognose Lasaulx mittels dieser Kriterien unserer Zeit stellt:

Im letzten Kapitel des N. V. heißt es im Anschluß an jene Frage, die den Ausgangspunkt dieser Betrachtung bildete:

„Daß die Sprachen fast aller europäischen Nationen, mit Ausnahme jener der slawischen Zunge, vollständig entwickelt, teilweise schon merklich verbraucht seien, unterliegt keinem Zweifel; ebensowenig, daß das bisherige religiöse Bewußtsein im Ganzen geschätzt nicht mehr im Wachsen, sondern im Absterben begriffen sei: wie es denn eine offenkundige Tatsache ist, daß weit über die Grenzen Europas hinaus die innere

106) L a u b e: Das deutsche Parlament. 1849, Bd. 2, S. 44 f.
107) N. V. 32 f.
108) St. 528.
109) St. 536 f.; vgl. oben S. 21.

progressive Entwicklung in allen noch bestehenden weltgeschichtlichen Völkerreligionen, im Mosaismus, im Buddhismus, im Mohammedanismus ihren Höhepunkt längst überschritten hat und daß in allen dreien nicht mehr bloß ein Rückleben, sondern ein unleugbarer Verfall eingetreten ist. Und wie steht es mit dem Christentum in seiner inneren theoretischen Entwicklung und in seiner äußeren praktischen Übung in Europa? Ist es wirklich noch, in den Priestern und im Volke, was es ursprünglich gewesen, Sache der lebendigen Überzeugung, die weltüberwindende Religion der tatkräftigen Liebe, in der Mehrzahl ihrer Bekenner? Die Hand aufs Herz gelegt, an alle aufrichtigen und mutigen Denker diese Frage . . .

Auch die politische Lebensernergie der romanisch-germanischen Stämme in Europa ist überall schwächer geworden. Fast alle Versuche, unsere unhaltbaren politischen und sozialen Zustände zu regenerieren, sind mißlungen . . . ."

Geist, Bewußtsein, Reflexion sind untrügliche Zeichen:

„Wie die meisten Krankheiten im Schlafe ausheilen, und wie jede lebendige Kraft im Momente des Schaffens, Zeugens, eine unwillkürliche und unbewußte ist, so ist auch im politischen Leben die echte gestaltende Kraft mehr eine instinktive als eine reflektierende: wir heutigen Menschen aber wollen in allem, was wir tun, durchweg mit klarem Selbstbewußtsein handeln, ja es hat niemals, soweit unser Wissen reicht, eine so durch und durch selbstbewußte Gesellschaft gegeben, wie die heutige europäische ist; was eben auch den Erfolg ihrer Velleitäten von vornherein unfruchtbar macht" [110]).

„Die Geschichtsphilosophie tritt immer am Abend des Lebenstages der Völker auf." Ist es nicht auch Symptom für seine Zeit, daß Lasaulx sie schreibt? Auch von unserem Leben, dem Leben der heutigen Völker Europas, sagt er ja, müsse bereits soviel abgelaufen sein, daß die nach einem Ziel konvergierenden Direktionslinien der ganzen Bewegung erkannt werden könnten.

Auch der motorische Zug der Zeit, wie man ihn nennen könnte, ist ein Zeichen: „Wenn die Pfade abwärts führen, tritt überall eine beschleunigte Bewegung des Lebens ein." Das aber, fährt Lasaulx fort, „wäre doch eine arge Gedankenlosigkeit, wenn man verkennen wollte, daß auch bei uns der schnelle Wechsel der philosophischen Systeme sehr enge zusammenhängt mit der allgemein beschleunigten Bewegung des europäi-

110) N. V. 154 f.

schen Lebens, einer Beschleunigung, die sich ja nicht bloß in der Philosophie, sondern viel tiefer greifend auch auf dem politischen und sozialen Gebiete zeigt, in den Verfassungsformen, in der Gesetzgebung, in den Verkehrsverhältnissen, in Handel und Industrie, in Luxus und Moden" [111]).

„Wenn Sie die gegenwärtige Lage von Europa betrachten, so werden Sie finden, daß in allen Regionen des öffentlichen Lebens, in Gewerbe, Kunst, Wissenschaft und vor allem in der Politik, auf allen Gebieten, eine beschleunigte Bewegung stattfinde. Die Pulse des europäischen Völkerlebens gehen sehr schnell . . ." [112]).

Wir kommen zu dem andern Kriterium für den Stand des Lebens: der Religion. Ausführlich schildert Lasaulx den religiösen Zustand der Gegenwart in der Abhandlung: „Über den Entwicklungsgang des griechischen und römischen Lebens und den gegenwärtigen Zustand des deutschen Lebens". Es heißt dort:

„Was endlich den gegenwärtigen religiösen Zustand unseres Vaterlandes betrifft, so ist nicht zu leugnen, daß die Macht der spezifisch christlichen Dogmen in den Gemütern der heutigen Deutschen schwächer geworden ist als sie es ehedem war: von dem politischen Leben wird niemand der Wahrheit gemäß behaupten, daß es von christlichen Ideen beherrscht werde . . . Ebenso hat die Kunst, die bildende wie die redende, den Gegenstand ihrer ersten Liebe verlassen und andern Göttern sich zugewendet. Die Stärke der heutigen Baukunst besteht nicht im Kirchenbau, eher, wie zur Zeit der Diadochen und der römischen Kaiser, in der Ausführung kolossaler Straßen, Festungen und Luxusbauten. Noch seltener gehen aus den Werkstätten der Bildhauer christliche Kultusstatuen hervor; und wenn dieses bei den Bildern der Maler häufiger ist, so verdanken doch auch diese, wie die Künstler selbst gestehen, in zehn Fällen gegen einen, ihre Entstehung mehr einem ästhetischen als einem religiösen Gefühle: nicht an dem Glauben der kirchlichen Wahrheit, sondern an der künstlerischen Schönheit entzündet sich ihre Phantasie. Dasselbe tragische Resultat ergibt die Betrachtung der redenden Künste. Wo wird die Macht der Tonkunst mehr gesucht und empfunden, in der Kirche oder im Theater? Am meisten unter allen Künstlern waren von jeher

111) Th. Gr. 23. Auch den beschleunigten Magdwechsel in seinem Hause führt Lasaulx auf die allgemeine Beschleunigung des Lebens zurück. Vgl. Stölzle, S. 236.

112) Stz. 206.

die Dichter die Dolmetscher des allgemeinen Volksbewußtseins. Haben wir unter ihnen auch nur einen großen christlichen Dichter, der von den Ideen unserer Religion erfüllt wäre wie Pindar und Äschylus von den Ideen des hellenischen Glaubens? Schon Shakespeare ist kein christlicher Dichter mehr . . . und der Kaiser unserer Dichtkunst, Goethe, rühmte sich offen, ein Heide zu sein . . . Der deutschen Philosophie ist seit Kant das Christentum nicht sowohl eine Autorität, weder eine innere noch eine äußere, als vielmehr ein Problem, dessen wissenschaftliche Erklärung kaum einer und der andere mit der von dem Gegenstande selbst geforderten Liebe versucht, und wer bisher erreicht hat? Selbst in den eigentlich theologischen Wissenschaften wird die Sprache der lebendigen Überzeugung seltener gehört, vorherrschend ist auch hier die historische Auffassung und das Bestreben, den logischen Zusammenhang der Glaubenslehren auf der Grundlage ihrer Voraussetzungen nachzuweisen. Und wie von unserer ganzen bisherigen Philosophie fast nur ihre Geschichte noch übrig ist, so droht auch die vorzugsweise theologische Wissenschaft, die Dogmatik, unvermerkt in Dogmengeschichte überzugehen" [113]). Auch hier, im religiösen Leben, deutet also alles auf Verfall.

IV. Von der Physiologie zur Philosophie der Geschichte.

(Vom Sinn der Geschichte).

Es bleibt jener Teil der Lasaulxschen Geschichtsphilosophie zu behandeln, der über eine Physiologie und Morphologie der Geschichte hinausführt zu einer Philosophie der Geschichte in einem tieferen Begriff, einer solchen nämlich, die die denkbar umfassendste, Völker und Kulturen umspannende geschichtliche Einheit, die Menschheit, ins Auge faßt und deren Weg und Ziel zu ergründen sucht, die — mit anderen Worten — die Frage nach dem Sinn der Geschichte stellt und zu beantworten unternimmt.

„Morphologie der Kulturen" und „Sinn der Geschichte" scheinen einander widersprechende Begriffe zu sein, insofern als der Sinn der Geschichte in erster Linie durch die Kontinuität und den Zusammenhang der einzelnen Zeiten und Epochen verbürgt wird, die Kulturenlehre aber ihren Begriff gerade aus der isolierten Betrachtung der Kulturen herleitet.

113) St. 70 f.

Die einzelne Kultur aber hat keinen anderen Sinn als den immanenten des Lebens. Der biologische Gesichtspunkt aber führt zum Pessimismus; denn zum Begriff des Lebens gehört der des Todes. Kulturen wachsen, blühen und welken. Ein ewiger Wechsel von Entstehen und Vergehen: das ist das Bild der Geschichte. Dieses Bild wirkt sinnlos. Angesichts der Ruinen Athens klagt Lasaulx: „Wird dieser unselige Kreislauf von Entstehen, Wachsen und Vergehen, Ruinen über Ruinen, Leichen auf Leichen nie ein Ende erreichen?“ [114]).

Sein letztes Wort über die Geschichte ist dies indes nicht, mag auch das Gefühl von der Sinnlosigkeit der Geschichte in ihm bisweilen übermächtig geworden sein. Denn Lasaulx' Geschichtsphilosophie zeigt, wie wir ausgeführt haben, gemäß den beiden Voraussetzungen, auf denen sie beruht, ein doppeltes Gesicht. Sie erschöpft sich nicht in der Kulturenlehre. Diese ist charakteristisch für Lasaulx. Das ist festzuhalten. Daneben aber steht das Bild einer durchgehenden, sinnvollen, kontinuierlichen Menschheitsgeschichte. Wir brauchen uns ja nur den Begriff eines „objektiven Verstandes“ der Geschichte ins Gedächtnis zurückzurufen, um uns dieses andern Lasaulxschen Geschichtsbildes bewußt zu werden. Wir sahen Lasaulx Schopenhauer widersprechen, der „Plan und Ganzheit“ in der Weltgeschichte leugnet und sie „bloß eine zufällige Konfiguration“ nennt. Hat die Geschichte einen universalen Verstand, so ist sie auch „ein universaler Mensch“. Und so begreift Lasaulx sie ja tatsächlich. Eine bessere Basis für die kontinuierliche Verknüpfung der geschichtlichen Zeiten aber gibt es nicht als diese Auffassung, die Auffassung der Geschichte als eines „Individuums“, eines „Gesamtwesens“, eines „Organismus“:

Ausgehend von der biblischen Lehre der Abstammung des Menschengeschlechts von einem Elternpaare, die er durch „Naturforscher ersten Ranges“ wie Blumenbach, Cuvier, Joh. Müller, A. von Humboldt beglaubigt sein läßt, sagt Lasaulx: „Wenn es wahr ist, daß alle Menschen von einem Paare abstammen, und daß, was man die verschiedenen Menschenrassen nennt, nur durch besondere Verhältnisse entstandene Abarten eines ursprünglichen Typus sind: so ist das ganze Menschengeschlecht, seiner leiblichen wie seiner geistigen Natur nach, nichts anderes als die in die Vielheit auseinandergegangene Einheit des ersten Menschen, und der erste Mensch nichts anderes als die noch in der Einheit beschlossene Vielheit aller derjenigen, die aus ihm hervorgehen. Der eine ist die Wurzel

114) Vgl. Stölzle, S. 220.

aller, aus dem einen sind alle hervorgegangen, alle waren in ihm einer, und der eine war in sich alle, die gesamte Menschheit war in ihm implicite substanziell gegenwärtig. Alle Menschen zusammen, der vergangenen wie der künftigen Jahrtausende, müssen darum, wie Pascal sich ausdrückt, angesehen werden als ein und derselbe Mensch, der fortwährend in der Entwicklung begriffen ist, gleichsam als ein universaler Mensch." Weiter heißt es dann: „Die ganze Menschheit bildet demnach, als aus Einem hervorgegangen, einen großen Organismus, ein Gesamtwesen, welches nach bestimmten Gesetzen wie die Natur sich entwickelt und bestimmte Altersstufen, Kindheit, Jugend, Mannesalter und Greisenalter durchläuft" [115]).

„Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart durchdringen sich gegenseitig und bilden nur ein unteilbares Ganzes" [116]). Der so oder ähnlich formulierte Gedanke der Kontinuität kann sich freilich auf die Kontinuität innerhalb einer Kultur so gut beziehen wie auf die des geschichtlichen Universums. Auch die folgende Stelle, die zweifellos den Gedanken der weltgeschichtlichen Kontinuität aussprechen will und wirklich ausspricht, ist doch zugleich für die Kulturenlehre in Anspruch zu nehmen und veranschaulicht so deutlich das Nebeneinander zweier Geschichtsbilder bei Lasaulx. Lasaulx sagt, wer das Studium der Antike mit Ernst betreibe, „würde in der Entwicklungsgeschichte des Griechischen und Römischen Lebens nicht bloß dieses, sondern den Naturgang menschlicher Völkerentwicklung überhaupt erkennen; es würde ihm, wenn er sähe, wie die Dinge geworden sind und wie sie innerlich zusammenhängen, die Vergangenheit, die wir meist als eine uns fremde, in sich abgeschlossene betrachten, warm und hell vor die Seele treten als ein Bestandteil unseres eigenen Daseins, ein Entwicklungsmoment des Ganzen, von dem wir selbst ein Teil sind" [117]). Endlich noch ein Zitat für die Kontinuität in der Gechichte: „Es besteht auf Erden ein großer Zusammenhang des Lebens, eine Tradition der Geistesbildung unter allen kulturfähigen Völkern: jede spätere Generation überkommt das Erbe ihrer Vorfahren, um es als ein ewiges Fideikommiß, nicht verschlechtert, sondern verbessert, der nachfolgenden Generation zu überliefern. Der größte Teil dessen, was wir heutigen Menschen besitzen, ist ein solches heiliges Vermächtnis der Vorwelt, dessen wir uns erfreuen, und welches wir bereichert auch auf die Nachwelt

115) N. V. 12 f.
116) N. V. 7.
117) St. IV.

bringen sollen“ [118]). Die weltgeschichtliche Kontinuität ist also eine Kontinuität des Geistigen. Lasaulx betont überall, daß unsere Bildung, die Bildung der modernen christlichen Völker des Abendlandes, auf antiker Grundlage beruhe. Sie ist sodann eine Kontinuität des Religiösen: „Wie alles, was ein Volk besitzt, nur zum kleinsten Teile von ihm selbst errungen, großenteils das Vermächtnis seiner Vorfahren ist, so sind auch die Religionen der Völker ein heiliges Erbe, welches aus dem Schiffbruch der Zeiten gerettet, das Beste der untergegangenen Generationen den nachkommenden überliefert und hier den Ausgangspunkt einer neuen Lebensentwicklung bildet. Alle Religionen ohne Ausnahme tragen darum deutliche Spuren der Zeiten und Völker an sich, unter denen sie entstanden sind: sie enthalten in ihren Mythologien, wie schon Aristoteles erkannt hat, Trümmer einer untergegangenen Weisheit, Reste alter Kosmologie und Geologie, Astronomie und Anthropologie, Physiologie und Psychologie, des gesamten Lebens und Wissens, mit welchem eine Kulturperiode abschließt und welches als ihr Gesamtergebnis sie der neuen Kulturperiode übergibt“ [119]). Die Kontinuität des Religiösen sei hier nur erst konstatiert. Auf ihre entscheidende Bedeutung für die Frage nach dem Sinn der Geschichte kommen wir weiter unten zurück.

Es ist etwas anderes, eine sinnvolle Vernünftigkeit, Plan, Ordnung, Ganzheit, Zusammenhang des Geschehens zu behaupten, etwas anderes, über das konkrete Ziel der Geschichte etwas auszusagen. Aber wer vermöchte dies? Hier schweigt die Wissenschaft und redet höchstens noch der Glaube, Wir sollten dankbar sein für jede Fährte und Spur eines Weges — Lasaulx spricht von „Fingerzeigen“ — durch das Dickicht der Geschichte. Eine solche Spur aber darf man neben den schon genannten vielleicht auch in der höchst bemerkenswerten Tatsache erblicken, daß sich das sonst unerbittliche Gesetz des Verfalls eine Ausnahme gefallen lassen muß: Mit Macaulay nämlich glaubt Lasaulx, „daß die römische Kirche, welche den Anfang aller europäischen Dynastien gesehen hat, auch das Ende von allen überdauern und vielleicht auch dann noch bestehen wird, wenn einst irgendein Reisender aus Neuseeland nach den britischen Eilanden herüberkommen, inmitten einer weiten Einöde einen zerbrochenen Pfeiler der Londonbrücke erklettern und die Ruinen der Paulskirche zeichnen wird“ [120]).

---

118) Th. G. 26.
119) N. V. 99 f.
120) N. V. 144.

Wenn überhaupt sollte man die Frage nach dem Sinn der Geschichte und die Antwort darauf vom letzten Kapitel des N. V. erhoffen dürfen. Aber das Kapitel beginnt mit einer andern „inhaltschweren" Frage, nämlich der, in welchem Stadium des nationalen Verfalls wir gegenwärtig angelangt seien. Diese Frage weist aber doch gerade von einem Sinn der Geschichte weg und ruft statt seiner das Wort „Untergang" auf.

In der Tat ist das Kapitel im ganzen pessimistisch und nur gelegentlich wird die Stimmung etwas zuversichtlicher. Von der Auflösung der gegenwärtigen Zustände Europas ist Lasaulx überzeugt. Aber Europa ist nicht die Geschichte. Die Gegenwart ist nur vorübergehende Welle im Strom der Zeiten. Die Völker gehören dem größeren Zusammenhang der Menschheit an. Ja, Lasaulx wählt die Perspektiven noch weiter:

„. . . wenn wie die Astronomen lehren, unter den sich bildenden und vergehenden Welten unser ganzes Sonnensystem im Verhältnis zu anderen noch in einem jugendlichen Alter und innerhalb dieses Systems die Erde, der isolierte Nebelfleck, den wir bewohnen, etwa im Mannesalter steht, wenn die Menschheit auf dieser Erde in der Tat eine höhere Gestalt des Weltlebens und der Weltkraft ist als die ihr vorangehenden Formen des Naturlebens; wenn innerhalb ihrer die individualisierende Kraft noch stärker hervortritt und in Wahrheit das Individuum eine höhere Potenz des Lebens, ein tiefer erschlossenes Leben darstellt als die Gattung, aus welcher es hervorgeht; und wenn unter den Individuen die am höchsten hervorragenden, die sittlich besten und geistig freiesten, dem Ziel und Endzwecke der ganzen Bewegung am nächsten kommen, so kann die Geschichte unseres Geschlechts nicht immer nur wiederholen, was schon dagewesen ist, sondern es darf gehofft werden — die Hoffnung aber", ironisiert Lasaulx seine eigenen Worte, „ist ja eine spezifisch menschliche Tugend, die auch den Sterbenden nicht verläßt — daß die bisher abgewickelte Geschichte unseres Erdteils nur ein Teil der ihm beschiedenen Gesamtentwicklung sei, und daß jedenfalls, wie jedes relativ Letzte das Endergebnis des Vorhergehenden und zugleich der Anfang einer neuen Entwicklung ist, aus der Auflösung der bisherigen Zustände Europas, sei es hier oder jenseits des atlantischen Ozeans, aus europäischen Elementen zuletzt noch neue und bessere Zustände hervorgehen werden" [121]).

Was Lasaulx also von der Geschichte fordert, ist wahrlich nicht unbescheiden zu nennen. Etwas konkreter formuliert er

121) N. V. 161 f.

seine Forderung: „Die innere Einheit des Menschengeschlechts und das wahrhaft Menschliche, lebendig empfunden und klar erkannt, muß noch, auch in Europa noch, zu größerer Geltung kommen als dies bisher der Fall war“ [122]).

„Wie und in welcher Zeit der eingeleitete Auflösungsprozeß des Bisherigen verlaufen, und wie und in welcher Zeit die hiermit gleichzeitige und im Keime bereits vorhandene Neugestaltung der Zukunft sich vollziehen wird: dies im Detail zu erkennen ist keinem Menschen gegeben. Nur das letzte Ziel wie der erste Anfang alles geschaffenen Lebens ist unzweifelhaft gewiß: der anfängliche Ausgang aller Dinge aus Gott, ihre zeitliche Erhaltung durch Gott und ihre endliche Rückkehr zu Gott“ [123]).

Dadurch nun freilich, daß Lasaulx das letzte Ziel der Geschichte im Überzeitlichen verankert, tritt ihr immanenter Sinn wiederum gänzlich in den Hintergrund: Die Geschichte wird gleichsam Stufe, Übergang „durch Sturm zur Ruhe, durch Krieg zum Frieden, durch vorübergehende Leiden zu dauernder Freude, durch Finsternis zum Lichte führend; ja vielleicht, daß in der Tat, wie alte und noch immer lebendige Sagen verkünden, den Titanenkämpfen der Urzeit entsprechend, furchtbare blutige Völkerkämpfe auch dem Ende der irdischen Dinge vorangehen werden. Denn die ganze Erde, immerfort mit Blut getränkt, ist nur ein ungeheurer Altar, auf dem alles, was lebt, geopfert werden muß, ohne Unterlaß, bis zur Vollendung der Dinge, bis zum Tode des Todes“ [124]).

Das klingt gewiß nicht optimistisch, gemahnt vielmehr an Schopenhauersche dunkle Schwermut und Trauer über die Nichtigkeit des Irdischen. Wenn Lasaulx' Geschichtsphilosophie dennoch versöhnend ausklingt, so nur deshalb, weil er an die „Wiederbringung der Dinge in ihren Ursprung“, an die „Rückkehr zu Gott“ glaubt, der „am Ende, wie er es im Beginne gewesen, wieder alles in allem sein werde, alles aufnehmend in den stillen Kreislauf seiner ewigen Harmonie“ [125]).

Wer sich nur an den N. V., Lasaulx' offizielle Geschichtsphilosophie freilich, hält, muß sich hiermit bescheiden. Die früher, wenn auch nur in fragmentarischer Form gebotenen Gedanken zu unserm Thema sind in mancher Hinsicht auf-

122) N. V. 163.
123) N. V. 164 f.
124) N. V. 165.
125) N. V. 169

schlußreicher. Es sind religionsphilosophische Ideen. Freilich vermag auch die Religionsphilosophie, ein so gutes Stück sie uns auch weiterbringt, ohne Zuhilfenahme jenes Wissens um Weg und Bestimmung der Menschheit, das uns aus übernatürlichen Wahrheitsquellen kommt, das Dunkel in unserer Frage nicht restlos zu erhellen, so wenig wie alle bloße Philosophie. Lasaulx weiß das und überschreitet eben darum in der Sinnfrage zu guter Letzt die Grenze des Bereichs natürlicher Erkenntnis, indem er an die Offenbarung appelliert [126]). Bis zu diesem Punkte, wo im Licht des Glaubens Perspektiven sichtbar werden, die philosophischer Erkenntnis notwendig versagt bleiben, führt uns seine Religionsphilosophie. Worin besteht sie?

Man könnte sagen — darum hat sie ja in diesem Kapitel vor allem ihren Platz zu beanspruchen — sie sei vornehmlich um das Problem der historischen Kontinuität bemüht, nämlich der Kontinuität der vor- und nachchristlichen Zeiten. Lasaulx geht von der Überzeugung aus, es gebe kaum eine christliche Wahrheit, die nicht substanziell auch in der vorchristlichen Welt gefunden würde. Aus Geschichte und Religionen des Heidentums lasse sich ein zweites, apokryphes Altes Testament herstellen [127]). Die „Studien" bestehen zu einem großen Teil in der Aufzeigung von Analogien und Parallelen zwischen der antiken Mythologie und der christlichen Religion. Aus der Fülle der Vergleiche seien einige herausgegriffen:

---

126) Über die Insuffizienz der Geschichtsphilosophie in der Sinnfrage und die in ihr zu beschreitenden Wege — Lasaulx' Wege damals — vgl. heute Wust: „Beschränken wir uns bei der Betrachtung eines so wichtigen Gegenstandes, wie es der historische Prozeß nun einmal ist, streng auf das philosophische Organ, dann ist eine endgültige Universalgeschichte einfach eine Unmöglichkeit." . . . „Denn die Geschichte als ein in sich total abgeschlossener einmaliger, in den kosmogonischen eingeordneter Gesamtprozeß des Geistes kann nur verstanden und dargestellt werden, d. h. aus ihren letzten Tiefen heraus dargestellt werden, wenn wir im Glauben über die Verwundung des Geistes, nicht bloß über seine Verwirrung, sowie auch über seine Heilung im Mysterium der Erlösung uns näheren Aufschluß holen. Denn dann ergibt sich sofort, daß dem überirdisch-göttlichen Mittelpunkt in der Geschichte der irdisch-göttliche der einmaligen Heilstat Christi korrespondiert." (Vom Wesen der historischen Entwicklung, Hochland 20. Jg. Heft 7 u. 8, S. 199 u. 201 f.; vgl. auch Dialektik des Geistes, S. 733) und Bernhart: „Nun ist es offenkundig, daß die Geschichtsphilosophie in unserer Frage sowohl von der Seite des Gegenstandes als der Seite des menschlichen Vermögens im Stich gelassen wird." (S. 88) B. fragt, was bei solcher Insuffizienz des menschlichen Vermögens näher liege, als daß der Mensch seinen Blick hinlenke auf die „Gesamturkunde, die wie nichts anderes weltgeschichtlichen Zusammenhang gestiftet und das Licht eines Sinnes über das Ganze der Geschichte verbreitet" habe, die Bibel (S. 95), „Die Geschichte der Offenbarung wird zur Offenbarung des Sinns aller Geschichte." (S. 108). (Der Sinn der Geschichte, in: Geschichte der führenden Völker. Hggb. von H. Finke, Herm. Junker, Gust. Schnürer, Bd. I, 1931).

127) St. 317.

Die Linosklage ist Hinweis auf den Sündenfall [128]), die Sühnopfer der Griechen und Römer sind Vorbild des Opfers auf Golgatha [129]). Romulus ist ein „heidnisches Analogon" Christi. Christustypen sind ferner Oktavius Augustus (als Gründer eines Weltreichs), Prometheus, Orpheus, Zoroaster, Buddha, Mohammed, Sokrates [130]). Im N. V. wird Sokrates Christi „Vorläufer in Athen" genannt [131]). Lasaulx' Schrift: „Des Sokrates Leben, Lehre und Tod" vergleicht auf S. 99—122 Sokrates und Christus. Lasaulx' Absicht, eine Religionsphilosophie zu schreiben, die nach seinen eigenen Worten aus einer „vergleichenden Darstellung der weltgeschichtlichen Religionen" hätte bestehen sollen [132]), blieb unausgeführt. Man darf wohl in den religionsphilosophischen Abhandlungen der „Studien" vielfach die Vorarbeiten dazu erblicken.

Man könnte stutzig werden über das Antlitz, das Lasaulx' Religionsphilosophie uns hier zunächst zeigt, sehen wir doch die Analogie, auf der Lasaulx' Kulturlehre aufbaut, eine so bedeutsame Rolle auch in seiner Religionsphilosophie spielen, die also auf den ersten Blick die Morphologie der Kulturen zu bestätigen und gar zu vollenden scheint. Oder liegt darin, daß Lasaulx die dem Kulturenvergleich durch die Religion gebotene Grenze nicht einhält, etwa nicht ein Schritt vorwärts in Richtung auf eine weitere Verähnlichung und Typisierung der Kulturen, einer Verähnlichung, die hier sogar auf das Gebiet des Geistigen übergreift? Und es läßt sich gewiß behaupten: Je mehr Ähnlichkeit unter den Kulturen, umso isolierter stehen sie da und umso weniger sind sie Glied eines über sie hinausweisenden Ganzen. Immer trennt, nivelliert und relativiert ja die Analogie irgendwie die Dinge, die sie vergleicht („gleichmacht"). Tatsächlich liegt die Gefahr eines sinnzerstörenden historischen Relativismus bei Lasaulx an diesem Punkte besonders nahe.

Aber nun zur andern Seite der Lasaulxschen Religionsphilosophie! Es ist das Wesen der Analogie, gleichzeitig zu isolieren und zu verbinden. Die letztere Absicht verfolgt Lasaulx mit seinen religionsphilosophischen Analogien. Sie wollen die tief verschütteten Zusammenhänge zwischen Heidentum und Christentum aufdecken. Wie mit dem Begriff der historischen Analogie verhält es sich mit dem der geschichtlichen „Paral-

128) St. 345 ff.
129) St. 233 ff.
130) N. V. 128.
131) N. V. 143.
132) Vgl. N. V. 98.

lelen" bei Lasaulx. Wir haben ihn bisher als Ausdruck für ein Nebeneinander und Nichtberühren der Kulturen genommen, was ihm ja auch eigentlich entspricht. Lasaulx dagegen dienen die „Parallelen" zum Nachweis des geschichtlichen Zusammenhangs fast mehr als des „parallelen" Verlaufs der Kulturen: „Weit entfernt, daß der religiöse Kultus des griechischen und römischen Altertums in keinem Zusammenhange mit unserm Kultus stände, bietet gerade er die interessantesten Parallelen für jeden denkenden Menschen dar; denn unzählige Gebräuche unserer Religion sind uns historisch aus jener überkommen" [133]).

Auch Lasaulx' Religionsphilosophie liefert also zunächst nicht so sehr die Argumente für einen „Sinn" als vielmehr nur für einen „Zusammenhang" der Geschichte. Aber wenn wir den Zusammenhängen, den „roten Fäden", dem „inneren Gewebe" der Geschichte, das namentlich in Übergangszeiten, in den Katastrophen des Völkerlebens sichtbar wird [134]), nachgehen, so werden wir fast unmittelbar zu dem Sinn der Geschichte selbst hingeführt. Ähnlich klingt es aus den Eingangsworten zum „Untergang des Hellenismus": „Die Pflanzung und das Wachstum der christlichen Kirche inmitten der sinkenden Staaten des Altertums ist eine Tatsache, deren Erforschung dem denkenden Beobachter einen tiefen Einblick in die innere Werkstätte des Völkerlebens und die Gesetze seiner Entwicklung gewährt; ja die ihn, falls er dessen fähig ist, über die Welt der Erscheinungen hinaus bis zu den Ursachen und letzten Gründen derselben leitet und, soweit dies dem sterblichen Menschen vergönnt ist, die Pläne der göttlichen Weltvorsehung selbst ahnen läßt" [135]).

Wichtiger denn als Beleg für Lasaulx' Glauben an eine „Weltvorsehung" und die Möglichkeit einer ahnenden Erkenntnis des Sinns der Geschichte ist dieses Zitat für uns aber als Zeugnis für jene Tatsache, die durch Lasaulx' ganze Religionsphilosophie bestätigt wird, die freilich bei der zutiefst christlichen Denkart Lasaulx' keiner Bestätigung bedarf: daß Lasaulx den Sinn der Geschichte mit dem Christentum in Verbindung bringt. Damit nun die Antike am Sinn der Geschichte partizipiere, muß sie irgendwie am Christentum teilhaben. Hier haben wir das letzte Motiv der Lasaulxschen Christianisierung des Heidentums.

Was Lasaulx zur Begründung seiner These von der inneren Verwandtschaft zwischen Heidnischem und Christlichem an

133) St. 82.
134) U. 21, A. 375, Stölzle 88.
135) U. 3.

logischen Argumenten wie an Tatsächlichem beibringt, bildet zugleich auch die letztmögliche Begründung bzw. den tatsächlichen Erweis der geschichtlichen Kontinuität, weshalb wir uns mit diesen Argumenten kurz befassen wollen:

Das logische Argument besteht letztlich in nichts anderem als in der konsequenten Übertragung der teleologischen bzw. der Organismusidee auf die Geschichte des Geistes: „Wenn die Weltgeschichte nicht der Menschen Werk, sondern Gottes durch die Menschen ist und ein allmächtiger Wille das Ganze ordnet; wenn, wie der Philosoph lehrt, das der Geburt nach Spätere der Idee und Substanz nach das Frühere und alles Werden um des Endzwecks willen ist und der am Ende offenbarte Wille von Anfang her der bewegende war: so kann die gesamte Vergangenheit ihrer innersten Natur nach nur ein Vorbild, gleichsam eine Vorerscheinung der Zukunft sein, die ihr Ziel ist. Die Geschichte aller Völker, die als Teile der einen organisch gegliederten Menschheit nur ein Leben haben, bildet also eine fortschreitende Reihe, worin das relativ letzte Glied stets alle vorhergehenden reassumiert. Da aber alle Geschichte in letzter Instanz Religionsgeschichte ist, so hat das Christentum als universale Weltreligion seiner Natur nach alle früheren Volksreligionen, insoweit sie Wahrheit enthielten, in sich aufgenommen und beschlossen, und es gibt kaum eine im Christentum ausgesprochene Wahrheit, die nicht substanziell auch in der vorchristlichen Welt gefunden würde“ [136]). In allen parallelen Stellen schimmert der teleologische Gedanke in wechselnder Formulierung durch:

Das Christentum ist vor Christus in der Welt. (Parallele zu: Das Ganze ist vor den Teilen.) In Übereinstimmung mit den ersten christlichen Apologeten wird diese These von Lasaulx dargeboten in der Abhandlung: „Über das Studium der griechischen und römischen Altertümer“.

Es gibt keine christliche Wahrheit, die nicht in der vorchristlichen Welt enthalten wäre. (Parallele zu: Der Teil enthält das Ganze.) Wie der Teil Analogon, Vorstufe, Vorerscheinung, Vorbildung des Ganzen ist, so ist das Heidentum Analogon (A. 361), Vorstufe (St. 82), Vorerscheinung (St. 233), Vorbildung (St. 317), Prophetie des Christentums: „. . . das römische Weltreich, was ist es anders, als eine weltgeschichtliche Prophetie, eine providentiell angelegte Vorbereitung und

136) St. 233.

die materielle Grundlage der christlichen Weltkirche?“ [137]) Eine, man möchte sagen: buchstäbliche Anwendung des Satzes, daß das Ganze im Teil (bzw. das Spätere im Früheren) enthalten sei, macht Lasaulx, wenn er diese Prophetie in dem Worte Roma selbst enthalten sein läßt: „Der Name Jerusalems ist wie der aller ein höheres Prinzip repräsentierender Weltstädte eine Vorherverkündigung dessen, was in ihnen in der Zeiten Fülle offenbar wird. Salem, der älteste Name der Stadt (1 Mos. 14, 18 Ps. 76, 3 und Josephi Ant. I, 11) heißt „Friede“ (Jeruschalayim = visio pacis); denn „an diesem Orte will ich Frieden geben“ spricht der Herr durch Hagg. 2, 9 (vgl. Isai. 66, 12, Ps. 72, 7 und Hebr. 7, 2). Ebenso ist der Name Athens als Stadt der Minerva nicht bedeutungslos, sie repräsentiert in der allgemeinen Geschichte das heidnisch-intellektuale Prinzip der Philosophie im Gegensatz der alttestamentlichen Schockmah-(Sophia). — Die doppelte Weltherrschaft Roms endlich, dessen Grundmauern wie die der Erde mit Bruderblut besprengt sind (Aug. C. D. XV, 5), ist gleichfalls in seinem Namen vorhergesagt. Roma, abendländisch gelesen, ist ῥώμη, Stärke, weltliche Macht: das kosmische Prinzip hat sich in ihr, wie nirgendwo sonst, am entschiedensten manifestiert; aber wenn du den Namen morgenländisch ansiehst, so heißt er amor, als historisches Zentrum der Religion der Liebe, welche die Welt von jener alles verendlichenden Gewalt erlöst hat. Die Geschichte Roms ist noch nicht zu Ende, das Höchste steht noch bevor. Es ist nicht umsonst, daß die Johanneskirche (Lateran) die älteste der Stadt ist. St. Paul außerhalb der Mauern ist abgebrannt“ [138]).

Wie erst aus dem Ganzen der Teil verständlich wird, so bildet das Christentum den „Schlüssel zum Verständnis der

137) Pr. K. 37; vgl. hierzu auch die Mitteilung Lasaulx' an Baader über eine von ihm geplante, später (1860) dann unter dem Titel „Zur Philosophie der römischen Geschichte“ veröffentlichte Abhandlung: „Über die römische Geschichte und die inneren Beziehungen des heidnischen mit dem christlichen Rom“: „Je öfter ich den Inhalt durchdenke, umso klarer werden mir die roten Fäden des inneren Gewebes der Geschichte, umso mehr neue, oft überraschende Beziehungen und Parallelismen zwischen dem heidnischen und christlichen Rom finde ich, und umso mehr befestigt und bestätigt sich mir die große Wahrheit, daß die Vergangenheit durch die Zukunft bestimmt wird. Wessen Geist es vergönnt wäre, einzublicken in das innere Leben der Dinge, dem würde sich alles in völlig klare Zahlen auseinanderlegen; er würde sehen, wie die ganze Geschichte nur eine dialektische Auseinanderbewegung eines unendlichen Verstandes ist, worin jeder Moment seine Beziehung auf das Ganze hat.“ (Vgl. Stölzle, S. 88). Hier hat man noch einmal ganz klar die Bestätigung, daß in der Tat die teleologische Idee, die Idee einer geschichtlichen „Ganzheitsbezogenheit“ und „Ganzheitskausalität“ die philosophische Basis bildet für Lasaulx' christliche Interpretierung der Antike.

138) Vgl. Stölzle, S. 71; A. 374.

Geschichte“ [139]), insbesondere zur Erhellung der (Mythologie der) vorchristlichen Welt: „Die Mythologie der heidnischen Völker des Altertums steht vor uns wie ein rätselhaftes Traumgebilde der vorgeschichtlichen Menschheit, eine Traumprophetie, deren wahre Deutung erst in der Fülle der Zeiten in dem gegeben wurde, der mehr war als alle Propheten, in Christus . . .“ [140]).

Das Heidentum ist also unter teleologischem Gesichtspunkt Voraussage, Prophetie, Vorerscheinung, Vorstufe, Vorbildung des Christentums. Es kann aber auch aufgefaßt werden als Erinnerung und Rückbildung: Erinnerung an eine Urweisheit Rückbildung einer Ur-„Offenbarung“. Hier liegt dem Nachweis einer Urverwandtschaft der Religionen statt der deduktiven, geschichtsphilosophischen eine induktive, historische Argumentation zugrunde:

Wie in den Sagen der Völker „ein und dasselbe Prinzip wie eine heilige uralte Erinnerung überall durchschlägt“ [141]), so findet sich in den Religionen der Völker zahlreiches verwandtes Gedankengut. Durch die Gleichförmigkeit des menschlichen Denkens kann die Übereinstimmung, die bis in Einzelzüge hineingeht, nicht wohl erklärt werden, sondern eben nur durch eine gemeinsame geschichtliche Tradition. Wenn Lasaulx in jener Stelle, die wir schon oben für die geschichtliche Kontinuität zitierten und sonst öfter die Religionen der Völker ein „heiliges Erbe“ nennt, „aus dem Schiffbruch der Zeiten gerettet“ [142]), von „Trümmern einer untergegangenen Weisheit“ in den Mythologien der Völker spricht, so darf man darin eine Anspielung auf die Uroffenbarung erblicken. Das tatsächlich Gemeinsame und Verwandte zwischen Heidnischem und Christlichem ist also nur zu erklären durch eine gemeinsame Tradition und Kontinuität von den Uranfängen der Menschheit her.

Aufs engste mit solchem „Traditionalismus“ bei Lasaulx hängt seine Romantisierung der Antike zusammen. Lasaulx gehört zu den Männern, die mit der herrschenden Auffassung des klassischen Altertums gründlich brachen. Es war das Griechenbild der deutschen Klassik, das Winckelmann-Goethische letztlich von einem Griechentum der Klarheit und Heiterkeit, zu dem sich die damalige klassische Philologie fast ausnahmslos bekannte. Wie anders sieht Lasaulx die Griechen! „Sie waren ein echt menschliches Volk, menschlich aber mit

139) St. 281.
140) St. 316.
141) N. V. 40.
142) N. V. 99; St. 357.

allen Schwächen und Sünden des natürlichen Menschen; und die daraus hervorgehende Unseligkeit des Lebens hat kein Volk tiefer empfunden als sie. Denn mitten durch die äußere Herrlichkeit und Freude des hellenischen Lebens zieht von Anbeginn bis zum Untergang desselben ein tiefer Klagelaut" [143]). Gleich Lasaulx' Erstlingsschrift, die Doktordissertation „De mortis dominatu in veteres" [144]), wählt das antike Bewußtsein von der Unseligkeit des Lebens zum Thema. Eine seltsame Trauer, meint er, klinge als Grundton durch die Sagen und Gesänge aller Völker. Woher solche Trauer? „Eine so allgemeine Trauer über den Verlust und Untergang der ursprünglichen Schönheit des Lebens muß sich notwendig aus einer Zeit herschreiben, die jenseits der partialen Völkergeschichte liegt: sie kann nur der Nachhall eines Gefühles sein, welches nicht bloß ein und das andere Volk, sondern die Menschheit erfüllt hat. Jener Jammerlaut ist der Grundton der frühesten Menschengeschichte und zieht darum in den mannigfachsten Formen durch die ältesten Sagen aller Völker" [145]). Am Anfang der Geschichte steht eine Katastrophe. Lasaulx spricht von einer „unvordenklichen Katastrophe des menschlichen Bewußtseins am Anfang unserer Geschichte" [146]). Es ist der Sündenfall. Jener Klagelaut in den Mythen und Gesängen der Völker ist nichts anderes als die Trauer und Wehmut über die durch die Ursünde verloren gegangene „Unschuld des Lebens" [147]). So deutet Lasaulx z. B. die Linosklage dahin, „daß unter dem thrakischen Linos und den ihm verwandten Gestalten anderer Völker in letzter Instanz nichts anderes zu verstehen sei, als der Fall der Menschheit selbst in ihrem Urvater" [148]).

Hier wird Lasaulx' letzter und tiefster metaphysischer Aspekt der Geschichte sichtbar: die Geschichte ist Abfall von Gott. Und verständlich wird von hier aus auch die Formel des N. V., in die Lasaulx das ganze Geschehen spannt: „Ausgang aller Dinge aus Gott, zeitliche Erhaltung durch Gott, endliche Rückkehr zu Gott".

Wir fassen zusammen: Christianisierung und Romantisierung der Antike erfolgen unter universalhistorischem Aspekt und in universalhistorischer Intention: in der Absicht einer Sinndeutung der Geschichte. Alles blieb hier freilich Fragment.

---

143) St. 369.
144) St. 459—503.
145) St. 353.
146) St. 278.
147) St. 345.
148) St. 353.

V. Interpretation und Kritik.

Nicht auf eine Kritik im — negativen — Sinne einer Bemängelung und Verurteilung romantischer Anschauungen vom heutigen Standpunkt des Wissens und der Forschung kommt es uns hier in erster Linie an, dringlicher und notwendiger scheint uns zunächst eine — positiv gerichtete — Beurteilung, Erklärung und Interpretierung der romantischen Geschichtsphilosophie, namentlich soweit sie Physiologie der Geschichte ist, die wie kaum sonst ein Gebiet der philosophischen Geistesgeschichte Mißverständnissen ausgesetzt war und noch ist. Erst danach werden wir zu etwaigen Mängeln und Schwächen der romantischen Geschichtsbetrachtung kurz Stellung nehmen [149]).

Welche Deutungen romantische Geschichtsphilosophie sich hat gefallen lassen müssen, lese man bei Rothacker nach: „In dem einen großen Schubfach des „Naturalismus" und der generellen Begriffsbildung innerhalb der historischen Welt liegen in holder Eintracht beisammen: primitiv biologistische Soziologien und romantische Autoren einer geistigen „Naturlehre"; — — Ist Hermann Useners „Menschheitswissenschaft" naturalistisch oder romantisch? Beides ist behauptet worden. — Schon in der Mitte des Jahrhunderts wurden Hegelianismus, Romantik, Naturalismus (später Positivismus) miteinander verwechselt. — Und was heißt schließlich „Positivismus"? In Frankreich und England hieß seine Parole „Los von der Metaphysik", in den deutschen Geisteswissenschaften wirkte seine Geschichtskonstruktion — ein Witz der Wissenschaftsgeschichte — als metaphysische Offenbarung. Seine naturwissenschaftliche Orientierung ist der der Romantik unendlich wesensfremd, praktisch setzte er sich gerade da fest, wo romantische Denkgewohnheiten noch mehr oder weniger rudimentär weiterlebten" [150]).

Es sind also vor allem naturalistische Auffassungen, mit denen originär romantische verwechselt werden. Aber es braucht nicht immer eine bloße Verwechselung vorzuliegen: man hat beide Auffassungen unterschieden und ihre Verwandtschaft behauptet [151]). So steht Auffassung gegen Auffassung. Unsere erste Aufgabe hat es hier darum zu sein, Romantik und Natura-

149) Wir hätten dieses Kapitel, soweit es allgemein gehalten ist, an das frühere „Elemente einer romantischen Physiologie der Geschichte" unmittelbar anschließen können, glaubten aber, uns zuvor diese Physiologie der Geschichte in einem konkreten Beispiel, eben der Lasaulxschen Geschichtsphilosophie, vor Augen führen zu sollen, um eine bessere Basis für ihre Interpretation zu gewinnen.

150) Rothacker, l. c. VII f.

lismus gegeneinander abzugrenzen, sofern und soweit das möglich ist. Diese Abgrenzung liefe etwa auf die Beantwortung der Fragen hinaus: Wie ist die romantische „Naturgeschichte" des Volkes zu deuten? Wie der romantische Kulturenvergleich?

Eine Klärung und Fixierung von Begriffen ist auch hier unumgänglich notwendig; denn es besteht nicht nur eine Divergenz zwischen romantischem und heutigem Sprachgebrauch, sondern auch eine Uneinheitlichkeit innerhalb der modernen philosophischen Terminologie, wofür gerade dieses Kapitel den Beweis erbringt. Mit einer disparaten Terminologie aber redet man aneinander vorbei.

Im modernen Sinne wird Natur gegen den Geist verstanden, im romantischen Sinne nicht[152]). Wir finden in der Romantik den Terminus „Naturgeschichte" auf die Geschichte geistigen Lebens angewandt. Die romantische Naturlehre ist eine geistige. Von allem mechanistischen und materialistischen Naturalismus ist der romantische „Naturalismus" grundsätzlich geschieden.

Mit dieser Feststellung aber ist eine der Hauptschwierigkeiten bereits aus dem Wege geräumt; denn darüber wird man unschwer zu einer Verständigung gelangen können, ob und in wieweit die in Analogie zur lebenden Natur, zum Wachsen, Blühen und Welken begriffene „vegetative" Auffassung des Geschehens durch die Romantik als Naturalismus zu bezeichnen sei. In der modernen Terminologie kann man weithin einen identischen Gebrauch der Begriffe „biologisch" und „naturalistisch" beobachten[153]). Wenn eine Identität dieser Begriffe bestünde, wäre es ein leeres und müßiges Unterfangen, Romantik und Naturalismus gegeneinander abgrenzen zu wollen; denn es handelt sich in der Romantik zweifellos um eine Biologisierung der Geschichte. Aber die Identifizierung der beiden in Rede stehenden Termini ist unstatthaft: Schon dort, wo es sich im Unterschied zur toten, anorganischen Natur um organisches

---

151) Vgl. z. B. Sternberg: „Naturalismus und Romantik liegen trotz aller scheinbaren und wirklichen Gegensätzlichkeit auf derselben Ebene." (Die philosophischen Grundlagen in Spenglers „Untergang des Abendlandes", Kant-Studien, Bd. 27, S. 135).

152) Vgl. unsere Ausführungen auf S. 14.

153) So ist z. B. Spengler von der Kritik fast durchweg naturalistisch interpretiert worden, obwohl gerade er die biologische Auffassung in schroffsten Gegensatz zur naturalistischen setzt. In der konsequenten Durchführung der vegetativen Geschichtsauffassung — „Kulturen sind Pflanzen" (S. 199) — sowie in der gedanklich-systematischen Erörterung des Antagonismus von Leben und Natur bzw. Geschichte und Natur, dem er u. a. den von Gestalt und Gesetz, Schicksal und Kausalität entsprechen läßt (vgl. besonders Bd. I, Kap. 2), erweist sich Spengler

Leben handelt, einerlei, ob man, wie die Romantik, ein über die empirische Natur hinausgehendes Prinzip zur Erklärung des Lebens annimmt oder nicht, ist der Begriff des Naturalismus in seinem engeren und eigentlichen Sinne fehl am Platze: die Gesetzmäßigkeit des Lebens — nach ihrer spezifischen Gesetzmäßigkeit grenzen wir die beiden Bereiche Natur und Leben hier ab — ist, wenigstens nicht primär, die naturwissenschaftlich-kausale, jene Gesetzlichkeit, die eine Berechenbarkeit und Voraussage des Geschehens gestattet. Welcher Art ist sie? Diese Frage involviert bei der romantischen Übertragung des Lebensbegriffs auf die Geschichte die Frage nach der historischen Gesetzmäßigkeit in der Romantik: die Lebensgesetzlichkeit ist die historische Gesetzlichkeit.

Zunächst einmal: Darf man überhaupt so fragen: Welchen Gesetzen folgt das Leben? Gibt es gegensätzlichere, einander feindlichere Begriffe als die beiden: Gesetz und Leben? Sprengt nicht das Leben Regel und Gesetz, und bezeichnet man nicht mit Gesetz gerade das Starre, Tote gegenüber dem Lebendigen? „Wo Leben erstarrt, türmt sich das Gesetz!" sagt Nietzsche. Der Begriff des Lebensgesetzes, den wir so gänzlich unproblematisch gebrauchen, enthielte also streng genommen eine contradictio in adjekto? In der Tat ist dies die logische Folgerung aus den Prämissen. Das Widersinnige des Gesetzesbegriffs innerhalb lebendigen Werdens zeigt in einem Beispiel aus der Embryogenese besonders treffend Driesch, weshalb wir es hierher setzen: „Das Ei beginnt seine Entwicklung mit der Furchung, diese verläuft in etwa 10 Schritten, führt also zu etwa 2^{10} d. h. etwa 1024 Furchungszellen. Sie geschah, so wird man mitten in ihrem Verlaufe sagen, „also" wird sie weiter geschehen; sie ist ‚Gesetz'; schon 6 Schritte der Furchung gab es, seht: da ist der siebente! Gewiß, da ist der siebente, und dann, dem „Gesetze" nach, der achte und der neunte und der zehnte — immer besser „verifiziert" wird das ‚Gesetz'. Aber —

nicht nur als der vollendetste Praktiker der romantischen Physiologie der Geschichte, sondern zugleich auch als einer ihrer besten Theoretiker und Interpreten. Eine ständige Berufung auf ihn wäre hier möglich. Freilich bestehen neben Übereinstimmendem grundlegende Unterschiede, und zwar nicht nur bezüglich der letzten metaphysischen Begründung der biologischen Auffassung: Während die Romantik durch die Biologisierung der Geschichte einen Schritt in Richtung auf das von ihr erstrebte Ideal einer der Naturwissenschaft verwandten Geschichtswissenschaft zu tun glaubt, verfolgt Spengler durch eben diese Biologisierung die entgegengesetzte Tendenz, die Geschichte von der Naturwissenschaft streng zu sondern. Für ihn gibt es darum auch keine „Geschichtswissenschaft". Die Wissenschaft — „Wissenschaft ist immer Naturwissenschaft" (S. 210) — kann mit ihren starren Begriffen bloß das Tote und Leblose erfassen, das Lebendige ist nur der künstlerischen Intuition zugänglich: „Über Geschichte soll man dichten" (S. 139, 147).

wo bleibt der elfte Schritt der Furchung? Den gibt es garnicht, sondern für ihn tritt die erste embryonale Organbildung ein: Sie und was nach ihr kommt, kurz die Gesamtheit der Entfaltung der „prospektiven Potenz" des Eis war das „Gesetz" [154]). „Was bedeutet solcher . . . Auffassung der übliche „Gesetzes-Begriff", jener Begriff, der den Plural „die Gesetze" ohne weiteres zuläßt?" [155]) Unterstützung erfährt unsere Argumentation für den Nachweis, daß der Begriff des „Lebensgesetzes" eine contradictio in adjecto enthalte, von der Seite, die diesen inneren Widerspruch für die Begriffe des „Entwicklungsgesetzes" und des „Fortschrittgesetzes" festzustellen bemüht ist. Denn wir dürfen „Entwicklung" und „Leben" identifizieren: Wesentliche Merkmale, wie die Entstehung des Neuen, Unvoraussagbarkeit, Sinn und Ganzheit, sind beiden Begriffen gemeinsam [156]). Was daher vom „Entwicklungs-" bzw. „Fortschrittsgesetz" gesagt ist, gilt analog auch vom „Lebensgesetz": „. . . nur die Vieldeutigkeit des Wortes Entwicklung ermöglicht es, entwicklungsgeschichtliches mit gesetzeswissenschaftlichem Verfahren zu vereinigen und von „Entwicklungsgesetzen" zu reden" und: „. . . nur wegen der Vieldeutigkeit des Wortes Gesetz kann man von einem Fortschrittsgesetz reden". Denn „versteht man unter Fortschritt erstens das Entstehen von etwas Neuem und zweitens eine Wertsteigerung und versteht man unter Gesetz ein Naturgesetz, so ist der Begriff des Fortschrittgesetzes zweifach logisch widersinnig" [157]).

Innerhalb lebendigen Werdens ist also für den Begriff des Gesetzes kein Platz. Leben ist nicht berechenbar und nicht

---

154) Driesch: Über die Bestimmtheit und die Voraussagbarkeit des Naturwerdens. Logos IV, S. 69 f.

155) Ebd., S. 71.

156) In praxi wird freilich wie der Begriff des Lebens auch der der Entwicklung fälschlich meistens mit dem Gesetzesbegriff synonym gebraucht. So klagt Troeltsch über die Verwechselung beider Begriffe: „In Wahrheit ist jener allgemeine Evolutionsbegriff . . . überhaupt kein Entwicklungs- sondern ein bloßer Veränderungsbegriff, der die wirkliche Entwicklung, die Entfaltung eines individuellen Ganzen aus eigenen in seiner Anlage liegenden Triebkräften, mit den bloßen Anhäufungen oder Kumulationen oder Schein-Entwicklungen auf eine Stufe stellt, der das Beharrende und die Tatsache der Neuentstehung oder den Sprung und vor allem die Sonderart des Geistes und des geistigen Werdens gegenüber den bloßen Assoziationen und Dissoziationen nicht beachtet, auch Aufstieg und Abstieg, Gutes und Böses gemeinsam der Entwicklungsformel unterstellt. D. h.: das in Wahrheit Entwicklungslose, von rein kausalen, physikalischen und chemischen Veränderungs- und Verschmelzungsformeln Beherrschte zum Wesen der Entwicklung und das, was echte Entwicklung ist, zum Zufall machen." (Die Logik des historischen Entwicklungsbegriffs, Kant-Studien XXVII, H. 3—4, S. 269 f.).

157) Rickert: Geschichtsphilosophie (in Windelband: Die Philosophie im 20. Jahrh., S. 345 u. 383 f.).

voraussagbar. Aber es ist auch nicht dem Zufall und der Willkür überantwortet: Im Lebendigen, Organischen ist das Ganze früher als der Teil. Jeder Teil ist ein Analogon des Ganzen. Während sich das Gesetz gegen das Ganze gleichgültig verhält, herrscht im Organischen „Ganzheitsbezogenheit" und „Ganzheitskausalität", eine auf das Ganze gerichtete „prospektive", „providentielle" Gesetzlichkeit, eine Gesetzlichkeit, die vom Endziel her ihre Motive empfängt.

Damit ist auch die Frage entschieden, wie weit im Leben Freiheit, wie weit Notwendigkeit herrscht. Mit der Verbannung des Gesetzes aus dem Bereich lebendigen Geschehens ist auch der Begriff der Notwendigkeit daraus verwiesen. Notwendigkeit herrscht nur, soweit auch Gesetzlichkeit besteht. Eine Gesetzlichkeit war immerhin für das Ganze des Lebens anzuerkennen. Im Leben herrscht Ganzheitskausalität, Letztgesetzlichkeit. Und so erstreckt sich auch die Notwendigkeit auf das Ganze des Lebens und nur auf dieses, während im Einzelnen Freiheit herrscht. Aber der Eindruck der Freiheit überwiegt im Lebendigen, Organischen, schon darum, weil das notwendige Ganze, der Idee nach zwar das Frühere, der Verwirklichung nach das Spätere ist. Das Wissen um die Notwendigkeit des Ganzen setzt die mindestens einmalige Erfahrung des Ganzen voraus, andernfalls ist es garnicht vorhanden. Daß in der Tat der Eindruck der Freiheit innerhalb des Lebens überwiegt, lehrt der Blick in die Natur. Wir empfinden die vitalen Vorgänge des Wachsens und Blühens unbeschadet der Anerkennung ihrer inneren Notwendigkeit tatsächlich als frei [158]).

Es gibt einen Begriff, der längst darauf wartet, hier eingeführt zu werden, d. i. der Begriff der „Idee": „Der Dichter

---

158) Vgl. Rothacker, l. c. S. 71. — Die Alternative: Notwendigkeit oder Freiheit! oder die ihr entsprechende: Gesetz oder Zufall! gilt also nicht innerhalb des Bereichs des Lebens. Leben steht jenseits von Gesetz und Zufall. Eine Eigentümlichkeit, die angesichts der Kontradiktion der Begriffe Gesetz und Zufall zunächst befremdet, findet hier ihre Erklärung: bei Driesch findet sich zuweilen das Wort „Zufall" an einer Stelle, an der man „Gesetz" erwartet und umgekehrt: Die Gebirgsbildung verläuft gesetzmäßig. Dennoch: Die Gebirgsbildung ist zufällig: „Zufällig bleiben die besonderen Formen der Berge der Alpen." (Wirklichkeitslehre, S. 158). Einmal fragt er nach geschichtlichem Werden, das nicht nur gesetzmäßig sei, ein andermal nach geschichtlichem Werden, das nicht nur zufällig sei. So scheint es, als gebrauche Driesch Gesetz und Zufall identisch. Oder er spricht von „Regeln inmitten ihrer Zufälligkeit" (Ordnungslehre, S. 252), beide Begriffe gleichzeitig setzend. Die Erklärung liegt darin: Gesetz und Zufall, die sich sonst ausschließen, rücken, da sie sich beide einem dritten Begriff, dem des Lebens, gegenübersehen, von selbst näher zusammen. Dasselbe findet sich bei Spengler: „So sonderbar es klingt, der Zufall im alltäglichen Sinne ist mit dem Kausalitätsprinzip innerlich verwandt. Das Anorganische, Richtungslose verbindet sie" (S. 211).

darf, wenn er auf die geprägte Form hinweist, die lebend sich entwickelt, von dem „Gesetze" sprechen, „wonach du angetreten". Der methodische Denker wird hinzufügen, daß dies Gesetz vielmehr als die Idee bezeichnet werden müsse, die das innere Leben des Individuums ausmacht, während unter dem Ausdrucke Gesetz ein gegen das Individuelle gleichgültiges Allgemeines verstanden werden muß. Deshalb verschwindet die Vorstellung des Gesetzes, die für die mathematische Physik in der Tat alles bedeutet, bereits bei der Anschauung des Organismus und macht dem immanenten Zwecke, der Seele, dem Begriff der Einheit von Form und Inhalt Platz" [159]). „Idee" wäre also, wenn man das Wort, nicht den Begriff „Gesetz" beibehalten will, das „Gesetz des Singulären", „Letztgesetz", „Ganzheitsgesetz" zu nennen.

Und nun entsinne man sich einmal, welche Rolle die „Idee" gerade in der romantischen Geschichtsschreibung gespielt hat. Der Grund dafür ist unschwer einzusehen: Die Frage nach einer Gesetzlichkeit des historischen Geschehens ist das tiefste Motiv der Ideenlehre. In der richtigen Erkenntnis, daß es sich hier um eine andere Gesetzlichkeit als die naturwissenschaftlich-kausale handele, nämlich um die des Lebens, die des Einmaligen, Eminenten, Singulären, griff man zum Begriff der „Idee", indem man unter „Idee" die „Letztgesetzlichkeit" jener historischen Ganzheiten faßte, in die der Mensch gestellt ist. Ganz allgemein galt schließlich als „Idee" jede, diese „höhere Notwendigkeit" verkörpernde überindividuelle historische Kausalität: Leben, Schicksal, Volksgeist, Zeitgeist usw.

Auch das beweist diese Sinndeutung des Ideenbegriffs, daß man die „Idee" mit der Persönlichkeit konfrontierte: Die Romantik verlegt die historische Kausalität von der Einzelpersönlichkeit weg in die „Idee". Der Mensch ist als historischer Faktor von gänzlich untergeordneter Bedeutung.

Die Einmaligkeit des Lebens, aller seiner Phasen und Stufen, ist letztlich der Punkt, an dem der Gesetzesbegriff, der besagt, daß etwas beliebig oft wiederholbar sei, scheitert. Damit erledigt sich die Frage nach der Möglichkeit „historischer Gesetze" für den, der unter Gesetz ein Naturgesetz und unter Geschichte die denkbar umfassendste historische Ganzheit, das Universum, versteht. Der Begriff des „historischen Gesetzes" ist unter dieser Präsumtion ebenso inkorrekt wie der des „Lebens-

159) Georg Lasson: Kritischer und spekulativer Idealismus. Kant-Studien, Bd. XXVII, H. 1—2, S. 55.

gesetzes". Rickert und Driesch[160]) suchen denn auch von dieser Basis — des inneren Widerspruchs der Begriffe des „Entwicklungs-" und „Fortschrittgesetzes" — aus die logische Widersinnigkeit „historischer Gesetze" zu erweisen. Rickerts oben zitierte Ausführungen gelten ja zuletzt dem „historischen Gesetz". Indes wäre die Feststellung, daß also auch die Romantik historische Gesetze nicht kenne, statt ihrer eben nur „Ideen", verfrüht:

Aus dem Bereich lebendigen Werdens zwar ist das Gesetz zu verweisen, wie wir ausführlich dargelegt haben. Innerhalb eines Lebens, also im Leben eines Volkes, einer Kultur ist alles Geschehen streng einmalig. Aber von anderer Seite dringen die aus der Geschichte verbannten Gesetze wieder ein: Die Tatsache, daß die Romantik, einem oberflächlichen Fortschrittsglauben, der sich ja meistens auch nur auf die Gegenwart erstreckt, abhold, jeder Zeit Eigenwert und Eigenbedeutung zuerkennt, bedingt eine gewisse Isolierung der geschichtlichen Epochen, die, um Euckens Worte zu gebrauchen[161]), „keine volle Selbständigkeit erlangen konnten, ohne unserm eigenen Leben innerlich ferner zu rücken und die enge Beziehung zur Gegenwart zu verlieren . . .". Die letzte Konsequenz der relativierenden und typisierenden Betrachtungsweise der Romantik, wissen wir, ist das Bild einer stationären Morphologie der Kulturen, zwischen denen Parallelen, Entsprechungen, Ähnlichkeiten, Analogien, Wiederholungen aufgezeigt werden. Und hier endlich wird es möglich, ja erforderlich, von einer Naturalisierung der Geschichte durch die Romantik zu sprechen: der Begriff des Typus involviert den des Gesetzes. In dem Maße, wie die geschichtlichen Zeiten isoliert werden und der Zusammenhang zwischen ihnen aufgehoben wird, wird das Gesetz in der Geschichte bejaht[162]), ihr Sinn — das Spiel der auf- und abwogenden, werdenden und wieder vergehenden Kulturen macht ja in der Tat den Eindruck einer gewissen Sinnlosigkeit — verneint. Erst dort also, wo der Vergleich anhebt, ist man auf

160) Wirklichkeitslehre, S. 199, 202 ff., Ordnungslehre, S. 252 ff.

161) l. c. S. 222.

162) Vgl. hierzu auch Rickert: „Je allgemeiner die Gesetze der Naturwissenschaften gelten, umso mehr ist jeder Teil (des Ganzen) nur Gattungsexemplar und damit von all den Bestimmungen, die ihn zum Glied des Ganzen machen, losgelöst. Nehmen wir also an, die Soziologie hätte ihr Ziel erreicht und Gesetze für alle Teile des historischen Universums gefunden, z. B. für die Entwicklung der Kulturvölker, so wären diese Kulturvölker dadurch für sie zu Gattungsexemplaren geworden und ständen als Gattungsexemplare notwendig begrifflich isoliert nebeneinander." (l. c. 377).

dem Wege zum Naturalismus, sei es zunächst auch nur zu einem Naturalismus formaler Art [163]).

Rückt romantische Geschichtsphilosophie damit, nämlich durch das vergleichende Verfahren, nicht also doch in die Nähe des Positivismus? Nein, der Positivismus bleibt der Romantik schärfster Gegner, eben weil er aufklärerisch optimistisch an absoluten Fortschritt glaubt. Die Rollen sind also, so paradox es klingen mag, vertauscht: die Romantik kennt Gesetze, der Positivismus nicht. Seine angeblich „historischen Gesetze" sind nämlich in Wirklichkeit „Fortschrittsgesetze", als Gesetze im strengen Wortsinn mithin nicht anzusprechen [164]).

Wir kommen zur Kritik im eigentlichen Sinne, die, soweit sie die romantische Auffassung von einem Gesamtleben des Volkes, das Phänomen der Einzelkultur also, ins Auge faßt, die Tragfähigkeit der Organismus- und Volksgeistidee, den Begriff der „Idee" überhaupt, zu prüfen und die, soweit die auf eine Vielzahl solcher Einzelkulturen sich erstreckende eigentliche Kulturenlehre in Frage steht, speziell mit dem vergleichenden Verfahren sich auseinanderzusetzen hat.

Wir stoßen zunächst auf den letzteren dieser beiden Fragenkomplexe, wenn wir an das Voraufgehende unmittelbar anknüpfen: Nicht also, daß sie positivistisch ist, eher daß sie es zu wenig ist, daß sie zu wenig fortschrittsgläubig ist, ist gegen die Romantik geltend zu machen. Denn wie berechtigt auch immer der romantische Einwand gegen einen die jeweilige „Gegenwart" verabsolutierenden und die relative Eigenständigkeit vergangener Epochen leugnenden Entwicklungs- und Fortschrittsgedanken sein mag, so kann doch die Geschichtsphilosophie, mit Rickert zu sprechen, „die Kategorie des Fortschritts garnicht entbehren, um sich über den Nihilismus des Historismus zu erheben" [165]). Die Kritik, die die Romantik an der Fortschrittsidee übt, übt sie dadurch, daß sie diesen Begriff durch den des Lebens ersetzt. Die Schwierigkeiten werden dadurch nicht geringer: Die zu unbedingte Hingabe an den vitalen Rhythmus der Natur, an den Wechsel von Entstehen und Ver-

---

163) Joel spricht von einer „formalen Naturalisierung der Geschichte" bei Burckhardt, der ja auch das „sich Wiederholende, Konstante, Typische" (W. B. S. 1) in der Geschichte aufsucht. (Jak. Burckhardt als Geschichtsphilosoph, S. 54).

164) „Es ist für fast alle Versuche, das Naturgesetz des historischen Universums zu finden, charakteristisch, daß ihr Gesetz zugleich die Formel für den Fortschritt der Geschichte enthalten soll." (Rickert, l. c. S. 383. Es folgt in der Rickertschen Argumentation die von uns oben gebrachte Kritik des „zweifach logisch widersinnigen" Begriffs des „Fortschrittsgesetzes").

165) Rickert, l. c. S. 402.

gehen endigt fast immer in einem Pessimismus und Tragizismus über die Sinnlosigkeit der Historie. Die Kulturenbiologie übersieht das dem Wandel des Aufblühens und Welkens Entrückte, dasjenige also, das die Kontinuität der Geschichte in erster Linie verbürgt, ebensosehr, wie der Kulturenvergleich das vor allem andern universal-(ganzheits-)geschichtliche Züge aufweisende Unvergleichliche, Einmalige, Neue.

Zweckmäßigerweise ist hier die Kritik der Lasaulxschen Religionsphilosophie, die ja vornehmlich vergleichende Religionsforschung ist, anzuknüpfen. Auf religiösem Gebiet wirken sich die letzten Konsequenzen der Kulturenmorphologie, der Relativismus und schließlich der Nihilismus, besonders verhängnisvoll aus. Christliches und Heidnisches auf eine Stufe stellen, hat man gesagt [166]), bedeute Christliches tiefer stellen. Jedenfalls bedeutet es eine Nivellierung und Relativierung des Christentums, die mit seiner Absolutheit unvereinbar ist [167]). Das Christentum will nämlich als etwas Absolutes, Einmaliges, Neues, „Erstes" angesehen werden. Wenn es nichts „Erstes" ist, dann ist es auch nichts „Letztes". Wenn es rein geschichtlich verständlich ist, wenn es sich aus Früherem nur „entwickelt" hat, kann und wird es sich auch fortentwickeln. Tatsächlich spielt Lasaulx mit dem Gedanken der Weiterentwicklung des Christentums: „Die Geschichte Roms ist noch nicht zu Ende, das Höchste steht noch bevor" [168]). Wohl ist auch den Kirchenvätern der Gedanke nicht fremd, daß das Heidentum neben dem Judentum Vorhalle des Christentums sei. Und Lasaulx beruft sich in der Tat auf sie. Er zitiert u. a. auch Augustinus. Aber hat man nicht selbst von Augustinus gesagt, daß er, obwohl er die stoische Doktrin von der periodischen Wiederkehr des Gleichen scharf bekämpfe, weil sie die Singularität und Suffizienz der Erlösung gefährde, es nicht vermocht habe, die epochemachende Bedeutung des Christentums im Rahmen seiner Geschichtsbetrachtung deutlich zur Geltung zu bringen? Denn man frage sich vergebens, was denn das Christentum Neues gebracht habe, wenn es schon Christen vor Christus gegeben habe [169]). Das folgende Kapitel wird zeigen, daß Lasaulx sich den Einflüssen des Rationalismus und des Traditionalismus nicht gänzlich versagt hat: des Rationalismus, der — um ihn einmal

166) Willmann, Geschichte des Idealismus, Bd. III, S. 804.

167) Wegen dieser Konsequenzen sind die meisten Lasaulxschen Schriften, darunter der N. V., von Rom indiziert worden.

168) Vgl. oben S. 57.

169) Vgl. H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, 1911, S. 153.

mit Papinischen Worten zu charakterisieren [170]) — „in Ost und West die sogenannten „Quellen" des Christentums sucht mit der unverhohlenen Absicht, es ganz in das aufzulösen, was bei Juden und Griechen, und wer weiß, ob nicht auch bei Indern und Chinesen, schon vorher dagewesen ist", des Traditionalismus, der nach einer Bemerkung Bernharts „für seine Gleichung, das Katholische sei das Allgemein-Vernünftige, nicht einmal einen Gott benötigt".

Nun zur Kritik der „Idee"! Dieser Begriff besitzt, was oben schon deutlich geworden sein dürfte, die Eigenschaft alles echt Romantischen, sich rational nicht erfassen zu lassen, in besonders hohem Grade. Ja, er scheint davon zu leben, daß man seiner begrifflich nicht habhaft werden kann. Hier sind eigentlich nur Umschreibungen möglich [171]). Wir nannten die „Idee" oben das „Ganzheitsgesetz". Etwa noch die Begriffe Seele, Entelechie bringen zum Ausdruck, was „Idee" in der Romantik besagt. Die „Idee" ist also nicht in psychologischem, näherhin in einem das Zusammenwirken der Individuen betreffenden sozialpsychischen Sinne zu nehmen, sondern als metaphysische Realität. Hier drängt sich ein erster kritischer Einwand auf: Hinter der „Idee" verbirgt sich ein pantheistisches Weltgefühl.

Für eine Geschichtsauffassung auf theistischer Basis gibt es keine Ideenlehre, wenn man unter „Idee" nicht Gott oder Vorsehung verstehen will. Gott bedient sich zu seiner Wirksamkeit der Wesensgesetze und -kräfte des Menschen, der mithin als der eigentliche Träger alles historischen Geschehens zu gelten hat. Die Romantik, die die historische Kausalität in die „Idee": Volk, Nation, Leben, Schicksal, Natur usw. verlegt, bedeutet also die Entthronung Gottes, aber auch die der Persönlichkeit. Der Januskopf der Romantik wird sichtbar: So metaphysisch, ja religiös gerichtet sie einerseits sein mag, so

---

170) Lebensgeschichte Christi, S. 14.

171) Eine solche vorsichtige Umschreibung ist auch diese: „Von Bedeutung für das immerhin im historizistischen Zeitalter auffällige Fehlen größerer geschichtsphilosophischer Versuche ist auch die allgemeine Überzeugung von der Auflösbarkeit des historischen Geschehens in Beziehungen zwischen Individuen gewesen, die bedingungslose Ablehnung der Annahme irgendwelcher, im geschichtlichen Leben (wenn auch durch Vermittlung von Individuen) wirksamer überindividueller geistiger Potenzen, die etwa ein Analogon zu den vitalistischen Faktoren der Biologie darstellen würden. Es sind Anzeichen vorhanden, daß diese in der Romantik unter dem Namen „Idee" weit verbreitet gewesene Hypothese wieder ins Leben treten dürfte (Driesch u. a.)." (K. T. Österreich, Die philosophischen Strömungen der Gegenwart, in: Hinneberg, Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. VI. System. Philosophie 1921, S. 389 f.).

säkularisiert erscheint sie andererseits wegen ihrer Ersetzung Gottes durch irdische, diesseitige Faktoren.

In welcher Richtung die weitere kritische Überprüfung des Ideenbegriffs zu verlaufen hat, sei hier durch einige Fragen nur angedeutet: Sollten die „Ideen" nicht doch bloß hypostasierte Allgemeinbegriffe sein? Ist die „Idee" nicht das genaue geschichtsphilosophische Analogon zu der wissenschaftlich längst überwundenen „Lebenskraft" des älteren Vitalismus? Oder zu den Entitäten der Scholastik? „Es ist eine leere Hypostasierung eines allgemeinen oder kollektiven Begriffs, wenn man von Gesamtwillen oder Gesamtbewußtsein redet, als ob eine allgemeine geistige Substanz bezeichnet werden könnte, deren Modi oder Teile nur die einzelnen Seelen wären" [172]). Das aber tut die Romantik. Sie faßt das Volk oder die Menschheit oder welche Einheit man immer nehmen will, nicht als psychische, sondern als substanzielle Einheit. Sie hypostasiert diese Begriffe.

So wenig wie der Begriff der Entelechie ist der des Geistes auf ein Kollektivum zu übertragen. W u s t nennt die Begriffe des „Volks-" und „Zeitgeistes" „Spielarten des pantheistischen Averroismus der Neuzeit": „Im ganzen verfehlten sie alle miteinander so vollkommen wie nur eben möglich das Wesen des Geistes, weil sie den metaphysischen Selbstand der Einzelpersönlichkeit nicht einmal mehr anerkannten" [173]).

Und nun sehe man sich noch einmal den Lasaulxschen Begriff des „Zeitgeistes" an: „Dieser allgemein herrschende Geist ist nicht die Folge der Meinungen vieler Einzelnen, sondern die Ursache, daß diese Meinungen so allgemein verbreitet sind" [174]). Wir vermögen heute in einer solchen Auffassung nur noch die Umkehrung von Ursache und Wirkung zu erblicken [175]).

VI. Grundlagen der Lasaulxschen Geschichtsphilosophie.

Wir erwähnten schon oben Lasaulx' außerordentliche Belesenheit. Der N. V. enthält kaum einen Grundgedanken, der nicht durch zahlreiche Zitate belegt ist. Man könnte von einem doppelten Manual des Buches sprechen, einem oberen, aus dem

172) S i g w a r t, Logik, Bd. II, S. 627.
173) W u s t, Dialektik des Geistes, 1928, S. 416.
174) N. V. 25.
175) Man beachte auch Jakob Burckhardts Zweifel (vgl. unten S. 116).

Texte bestehend, und einem unteren, das von den Anmerkungen gebildet wird. Diesem zweiten Manual werden wir uns in diesem Kapitel widmen. Wir können freilich den Zitaten des N. V. nicht im einzelnen nachgehen, um festzustellen, wie weit Lasaulx sich an seine Autoren anlehnt. Solche Aufgabe würde über den Rahmen dieses Kapitels weit hinausgehen. Es kommt uns hier in erster Linie auf Lasaulx' Grundideen an, ihre Herkunft oder ihr Vorkommen bei andern Denkern zu erweisen, um so noch einmal Lasaulx in Zeit und geistige Umgebung einzuordnen. Dieser Absicht entspricht es, wenn wir hier und da auch einmal auf verwandtes Gedankengut außerhalb des Kreises der von Lasaulx zitierten Autoren hinweisen.

Lasaulx steht vor uns als typischer Romantiker. Darin ist sich auch die spärliche Literatur über ihn, die sonst im Urteil über ihn auseinandergeht, ziemlich einig [176]).

Die Mehrzahl der hier angeführten Stimmen verzeichnet Schellingschen Einfluß bei Lasaulx, zumal im N. V. Dem scheint auf den ersten Blick die Tatsache zu widersprechen, daß Schelling im N. V. nur zweimal zitiert ist, während zahlreiche andere Namen sehr viel häufiger begegnen. Doch das besagt

---

176) Willmann (Geschichte des Idealismus, 1897) erwähnt eine durch Schelling angeregte unzulässige Übertragung spezifisch christlicher Gedanken auf das Heidentum von dem „anderweit sehr verdienten" Lasaulx. Sawicki (Geschichtsphilosophie, 1920) findet in Lasaulx' N. V. christliche und Schellingsche Ideen. Ettlinger (Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart, 1924) nennt Lasaulx einen „selbständigen Nachfahren Baaders" und einen „Geistesverwandten Deutingers". Goldfriedrich (Die historische Ideenlehre in Deutschland, 1902) zählt ihn zu den geschichtsmetaphysischen Epigonen der Kant, Schelling, Fichte, Hegel. Die Darstellung der Lasaulxschen Geschichtsphilosophie dürfte bereits zur Genüge dartun, daß dieses Urteil einer Korrektur bedarf. Lasaulx gehört nicht zum deutschen Idealismus, sondern zur Romantik. Flint (The philosophy of history in France and Germany, 1874) stellt Lasaulx mit Schelling und Bunsen zusammen. Rocholl (Die Philosophie der Geschichte, 1878) nennt den N. V. ein „einzigartiges, geistreich geschaffenes Denkmal des Einflusses Schellingscher Naturphilosophie auf die Geschichtsbetrachtung".

Zur Literatur folgendes: Die Literatur über L. bis zum Jahre 1904 verzeichnet Stölzle. (Zu erwähnen gewesen wäre vielleicht noch die geistvolle Kritik des N. V. durch Wolfg. v. Menzel im Allg. Literaturblatt 1857 und die — L.' Stellung in der klassischen Philologie behandelnde — Schrift Anton Lutterbecks: Über die Notwendigkeit einer Wiedergeburt der Philologie zu deren wissenschaftlicher Vollendung, Mainz 1847). — Seit 1904 (außer den genannten Handbüchern von Sawicki und Ettlinger): R. Stölzle: Zu E. v. Lausaulx' Geschichtsphilosophie, Hist. Jahrb. 1906 (Briefwechsel zwischen L. und Schlüter über den N. V.). — Käthe von Lasaulx: Geistesgeschichtliche Voraussetzungen der E. v. Lasaulxschen Geschichtsphilosophie, Hist.-Polit. Blätter, Bd. 171. — A. Burg: E. v. Lasaulx' Geschichtsphilosophie, Diss. Freibg. 1924 (nicht im Druck erschienen) befaßt sich mit oftmals sehr entlegenen Voraussetzungen der Lasaulxschen Geschichtsphilosophie und kommt erst im Schlußkapitel auf „die im engeren Sinne geschichtsphilosophischer Ideen Lasaulx'"

an sich nichts gegen die Tatsache des Schellingschen Einflusses, zeugt vielleicht sogar dafür: Lasaulx hat sich eben Schellingsches Denken gänzlich zu eigen gemacht. In der Tat sagt Lasaulx es selbst, daß er Schelling das meiste verdanke [177]). In München waren Schelling, Baader, Görres seine Lehrer. Lasaulx betrachtet es als eine der glücklichsten Fügungen seines Lebens, diese Männer kennen gelernt zu haben. Seitdem er Schelling und Görres gehört, schreibt er einmal [178]), habe er die Eitelkeit jener nüchternen Turnerphilosophie, deren hartnäckige Verstocktheit ihm solange jeden unbefangenen freien Blick in den Himmel getrübt habe, in ihrer ganzen Nichtigkeit und Hohlheit erkannt.

Namentlich Schellings Naturphilosophie, die ihn wie ein „frischer lebenswarmer Frühlingshauch" berührt [179]), hat Lasaulx nachhaltig beeinflußt. Wenn es im N. V. heißt: „Der Geist, welcher im Menschen wie ein ätherisches Feuer, ein sanfter magnetischer Strom, den ganzen Leib durchdringt und beseelt und denkend seiner selbst bewußt wird, hat, ehe er hier zu sich selbst gekommen, zuvor alle Stufen des vielgestaltigen Naturlebens durchwandert . . ." [180]) oder daß „die Menschheit auf dieser Erde eine höhere Gestalt des Weltlebens und der Weltkraft ist als die ihr vorangehenden Formen des Naturlebens . . ." [181]), so spricht hier Schelling, der ebenfalls die Natur als Vorstufe des erst im Menschen zur Helle des Selbstbewußtseins gelangenden Geistes ansieht. Wie Schelling etwa von einer „erstarrten Intelligenz" des Seins spricht, redet Lasaulx von einer ‚stummen Intelligenz" der Tiere [182]). Bei Lasaulx also wie bei Schelling findet sich die Grenzaufhebung zwischen beseelter und unbeseelter Natur oder — was dasselbe

(Kapitelüberschrift) zu sprechen, die wir zum Hauptthema unserer Untersuchung gemacht haben. — H. Lauer: E. v. Lasaulx, Verschüttetes deutsches Schrifttum. Ausgewählte Werke. (1925). In Lauers sympathischer Einleitung sind die Ausführungen über Lasaulx' Stellung zur kath. Kirche nicht überzeugend und werden durch Stölzles 14. Kap. widerlegt. Hans U. Instinsky: Ernst von Lasaulx. Christentum — Humanismus — Gnosis. Hochland, 33. Jg. (1935/36), Bd. 2, S. 409—424. — Die Literatur über Jak. Burckhardt erwähnt Lasaulx z. T. ebenfalls; vgl. unten S. 90 f., 100. — Auf die Verwandtschaft Spenglers mit Lasaulx weisen hin Schröter, Spranger, Spann; vgl. unten S. 83 f.

177) L. an Thiersch: „Mein religiöses Glaubensbekenntnis steht im Catechismus Romanus, mein politisches in Dahlmanns Politik, ein wissenschaftliches suche ich mir selbst zu erringen und bekenne ich hier, das meiste meinem Freunde und Lehrer Schelling zu verdanken." Vgl. Stölzle, S. 270.

178) Vgl. Stölzle, S. 17.

179) Vgl. oben S. 9.

180) Vgl. oben S. 20.

181) Vgl. oben S. 51.

182) K. 29, 53.

ist — eine Allbeseelung. Man könnte bei ihnen von einem psychischen Monismus sprechen, der alles Leben in der Natur auf eine „Weltseele" zurückführt. Auch Lasaulx kennt ja diesen Begriff. Weitaus bedeutender noch ist Schellings Einfluß, wie wir sehen werden, auf Lasaulx' Religionsphilosophie.

Für den Gedanken der stufenweisen Entfaltung des Geistes von dumpfer Unbewußtheit in der Natur bis zur Klarheit des sich selbst denkenden Bewußtseins im Menschen ist im N. V. freilich nicht Schelling, sondern Görres (Christliche Mystik) zitiert. Görres lehrt dasselbe. Der Gedanke ist eben romantisches Gemeingut.

Es ist fast mehr als zufällig, daß auch der dritte jenes Münchener Denker-Dreigestirns, Baader, an der einzigen Stelle, an welcher der N. V. ihn nennt, für die Grenzaufhebung von Natur und Geschichte zitiert wird, nämlich für den Gedanken eines „Zusammenhangs wie zwischen Leib und Seele der Einzelnen, so auch zwischen Land und Leuten der Völker, zwischen Natur und Geschichte, zwischen Physik und Ethik" [183]). Von Baader übernimmt Lasaulx eine vielleicht noch folgenschwerere Grenzaufhebung, die zwischen Gott und Mensch [184]).

Nachdem so die Quellen der romantischen Grenzverwischungen Lasaulx' zwischen Mensch und Erde einerseits, zwischen Gott und Mensch andererseits aufgezeigt sind, wenden wir uns der tragenden Idee der Lasaulxschen Geschichtsphilosophie zu, der Parallele zwischen Volk und Individuum, genauer zwischen Mensch und Geschichte, da ja nicht nur das Volk, sondern auch die Gesamtmenschheit einem Individuum verglichen wird. Hier stößt man auf den Vergleich zwischen Individuum und Menschheit, dort auf den zwischen Individuum und Volk; meistens finden sich beide Analogien gleichzeitig, wie überhaupt die Einschachtelung eines Organismus in einen größeren für die Romantik charakteristisch ist.

---

183) N. V. 23.

184) Pr. K. 42 sagt Lasaulx: „Die Seele des Menschen ist nicht erschaffen, sondern von Gott eingehaucht, sie hat einen Strahl des Lichtes der Gottheit in sich, hat keinen Anfang in der Zeit und kein Ende in der Zeit, sondern ist ihrer Natur nach ewig und überzeitlich . . ." und zitiert für diesen Gedanken u. a. Baader (Werke II, 91): „Der dem Menschen gegebene belebende Hauch war nicht eine Kreation, sondern eine Emanation", und (S. 73): „Das Wesen des Geist-Menschen ist, als unmittelbar aus der Gottheit entspringend, ewig, sowohl a parte ante als a parte post." Man beachte die Ähnlichkeit dieser Gedanken mit der vierten geschichtsphilosophischen Voraussetzung, in der von der Gottverwandtschaft der menschlichen Seele die Rede ist. Auch dieser Lasaulxsche „Emanatianismus" (und Pantheismus) hat wie die „Christianisierung" der Antike zu Beanstandungen Anlaß gegeben.

Freilich lassen sich für beide Analogien auch andere als romantische Quellen aufweisen. Für die erstere (die Menschheit ein Individuum) zitiert Lasaulx u. a. Augustinus und Pascal. Sie ist theologisch und ethnologisch [185]) unterbaut. Für die Romantik ist sie schlechthin charakteristisch. Sie zieht sich z. B. durch Friedrich Schlegels sämtliche Schriften. Novalis spricht von der Menschheit als dem „Makroanthropos". Auf den Gedanken bei Ast, einem Münchener Altphilologen und Schellingianer, macht Funk aufmerksam: „Die Geschichte der Menschheit ist einzig vergleichbar mit der Bildungsgeschichte des Menschen überhaupt. Die Menschheit hat gleich dem einzelnen Menschen ein goldenes Alter der Kindlichkeit, eine blühende Zeit der Jugend und Schönheit, ein ernstes Alter der Männlichkeit und ein Greisenalter der Auflösung . . ." [186]).

Erst recht führt die Untersuchung gedanklicher Abhängigkeiten oder Gemeinsamkeiten bezüglich der zweiten Analogie, der Parallele von Volk und Individuum, in die Romantik hinein. Auch diese Parallele begegnet, wie die erste, schon in der Antike: „Diese Auffassungsweise", sagt Lasaulx, „ein ganzes Volk wie einen ausgewachsenen Menschen zu betrachten und den Entwicklungsgang eines Volkslebens mit dem Lebensgang eines einzelnen Menschen zu parallelisieren, war schon den Alten wohlbekannt." Zitiert sind Florus, Seneca und Polybius. Sie findet sich später bei Vico und Baco. Wir ordnen diese frühen Vertreter der Idee zum Teil unten noch einmal mit ein.

Diesmal müssen wir nämlich, um der Fülle der zu nennenden Autoren Herr zu werden, die Idee, die sich ja in die mannigfachsten Konsequenzen verästelt, selbst aufteilen. Wir betrachten sie unter einem dreifachen Aspekt. Die Auffassung des Volkes als Individuum (Organismus, Lebewesen) bedeutet: 1) die Biologisierung der Geschichte; 2) die Periodisierung der Geschichte in Frühling, Sommer, Herbst und Winter, in Morgen, Mittag, Abend oder — in Analogie zum menschlichen Leben — in Kindheit, Jugend, Mannes- und Greisenalter, wobei der leiblichen Entwicklung jeweils eine ganz bestimmte geistige entspricht; 3) die Entwertung der Persönlichkeit, da ja die geschichtliche Kausalität in das Gesamtleben hineinverlegt wird.

---

185) Vgl. oben S. 48.

186) Friedrich Ast, Über den Geist des Altertums und dessen Bedeutung für unser Zeitalter, Landshut 1805, S. 5 f., zitiert bei Funk, Von der Aufklärung zur Romantik, 1925.

ad 1) Man schreibt nicht Geschichte, sondern die „Naturgeschichte" des Volkes: Heinrich Leo eine „Naturlehre des Staates" (1883)[187]), Konstantin Frantz eine „Vorschule zur Physiologie des Staates" (1857), Friedrich Pilgram eine „Physiologie der Kirche" (1860)[188]). So wird's erklärlich, daß der N. V. Vitalisten, Physiologen, ja Mediziner zitiert: Burdachs „Physiologie", Joh. Müllers „Handbuch der Physiologie", Blumenbachs „Handbuch der Naturgeschichte", Riehls „Bürgerliche Gesellschaft", d. i. der erste Band der „Naturgeschichte des Volkes", Heines „Allgemeine Lebensgesetze der Politik". Nicht verwunderlich ist es auch, daß man Schleidens Werk „Die Pflanze und ihr Leben" zitiert und verwertet findet in einer Geschichtsphilosophie, die geschichtliches Leben in Analogie zum pflanzlichen Leben setzt.

ad 2) In der Typik des sinkenden und steigenden Lebens folgt Lasaulx Bacon[189]). Ausgesprochen ist diese Typik ganz schlicht schon von Polybius: „Wie bei dem einzelnen Menschen, so ist es auch bei den Staaten: auch sie haben ihr Wachstum, ihren Höhepunkt, und ihr Hinschwinden *αὔξησις, ἀκμή, φθίσις*[190]). Lasaulx kennt und zitiert ferner Vico, diesen „ersten Spengler", wie man ihn genannt hat[191]), dessen „Grundzüge einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker" den Plan einer „ewigen, idealen" Geschichte aufstellen, nach welchem „in der Zeit ablaufen die Geschichten aller Völker". Auch Vico weiß, daß erst dann, wenn die dichterische Kraft erlahmt, die Philosophen auftreten. Die Wissenschaft ist ein „spätes menschliches Produkt", die Philosophen sind die „Greise der Völker".

Nun zur Romantik, die durch die Kulturzyklentheorie schlechthin charakterisiert ist. Mit Lasaulx' Periodisierung des Lebensganges eines Volkes: Erst das Sein, dann das Erkennen; erst die Tat, dann die Reflektion; erst der Held, dann der Dichter, zuletzt der Kritiker[192]) — vergleiche man einmal folgende Stelle bei Adam Müller: „In den Anfängen der Staaten und Reiche ist Tat und Handlung alles; innerer Drang des Schaffens und Wirkens führt alle Hände, jeder muß etwas Gewaltiges tun und hat kaum Zeit, es zu sagen, wenn er's getan, geschweige es lange in sich zu bedenken, hin und wieder zu beraten, ehe er

187) Studien und Skizzen zu einer Naturlehre des Staates. 1833

188) Und noch 1892 bezeichnet W. Roscher seine „Politik" als „Geschichtliche Naturlehre der Monarchie, Aristokratie und Demokratie"

189) Vgl. oben S. 23.

190) N. V. 24.

191) Spranger, l. c. S. XXXIX.

192) Vgl. oben S. 25.

es tut. So war das Leben der ersten Römer und das unserer deutschen Ahnherrn. Da Rom am größten war, hatte es weder Redner noch Dichter: die Sybillinischen Bücher, zwölf Tafeln Gesetze, wenig Schrift mehr, das übrige lauter Leben und Arbeit. Eine schwache, dem Grübeln ergebene Natur kann in solchen Zeiten nicht aufkommen, kaum wird sie geboren, und sicher erdrückt die allgemeine Regung ihr unnützes Wachstum frühe. Wenn das Staatswerk gedeiht und in sich selbst fortwächst, dann läßt das Treiben der Menschen allmählich nach und nun erst kommen die leiseren Naturen und leiseren Organe der Stimme und der Sprache und mit ihnen die zeichnenden und bildenden Künste zu Wort. Man schreibt die Erinnerungen nieder, man bespricht immer weitläufiger das, was einst mit dem lebendigen Wort getan wurde. Endlich kann man auch an das, was zukünftig getan werden soll, nicht mehr ohne weitläufige Seelenvorrede kommen: Jede Tat versteckt sich wie hinter eine Art von spekulativem Bollwerk, das erst erobert werden muß, ehe zu ihr selbst gelangt werden kann Es häuft sich das philosophische und spekulative Für und Wider so, daß die moralische Überlegung nicht mehr zu übersteigen ist und daß die Taten ungetan und die Reiche unerobert bleiben. Alle Wirksamkeit beschränkt sich mehr und mehr auf ein klügelndes Spiel der Denkkräfte, das, da die Taten ihm ihren Beistand versagen, bald auch in sich selbst wieder zerfallen muß. Nun brauchen nicht erst Wunderzeichen zu kommen und die Toten aus ihren Gräbern zu gehen, um zu beweisen, daß der Staat wirklich untergeht“ [193]).

Dieses romantische Stufengesetz, wie man es nennen könnte, reduziert sich schließlich auf die Antithese von Leben und Geist. Wie sehr sie für das gesamte damalige Denken kennzeichnend ist, geht daraus hervor, daß sie nicht nur in der Romantik begegnet, sondern in nicht minder charakteristischer Weise bei Schiller und Goethe. Schillers berühmte Unterscheidung von naiv und sentimentalisch ist in ihr unschwer wiederzuerkennen. Wie in einem Brennglase gewissermaßen fängt Schiller die Vorstellung naiver und sentimentaler, handelnder und reflektierender Epochen auf in dem bekannten Xenion, das Lasaulx denn auch dort, wo er das Verhältnis der Bildung zum Leben der Völker erörtert, zitiert: „Deutschland? Aber wo liegt es? Ich weiß das Land nicht zu finden: wo das gelehrte beginnt, hört das politische auf.“ Um die Urdualität von Sein und Bewußtsein, Leben und Geist, weiß auch Goethe.

193) Vermischte Schriften über Staat, Philosophie und Kunst, 2. Teil, S. 97 ff.

Daß gerade er in seinen „Geistesepochen" — nach einem Urteile Dempfs [194]) — die „feinsinnigste Philosophie der Romantik" entwirft, ist allerdings ein geistesgeschichtliches Paradoxon, wofern man nicht wenigstens hier von dem Romantiker Goethe sprechen will. Die typisch romantische Identifikation des Lebendigen mit dem Religiösen, des Bewußten mit dem Irreligiösen, wie wir sie bei Lasaulx fanden [195]), vollzieht auch Goethe: Die frühen Epochen, die naiven, sind zugleich immer religiöse Epochen, die späten, die Verstandesepochen, irreligiöse. „Alle Epochen", so hält Lasaulx es wörtlich mit Goethe, „in welchen diese religiöse Glaubenskraft vorherrscht, unter welcher Form es sei, sind glänzend, herzerhebend, fruchtbar für die Mitwelt und für die Nachwelt; alle jene Epochen dagegen, in welchen der religiöse Unglaube vorherrscht, sind innerlich unfruchtbar und verschwinden darum, auch wenn ihr falscher Schimmer die Zeitgenossen noch so sehr blendet, bald aus den Augen der Nachkommen, weil niemand Lust hat, sich mit dem Studium des Unfruchtbaren zu beschäftigen" [196]).

Die Antinomie von Leben und Geist zieht sich durch's ganze 19. Jahrhundert. Genannt seien nur Schopenhauer und Nietzsche. Schopenhauer steht in dieser Antithese auf Seiten des Geistes. Nietzsche auf Seiten des Lebens. Lasaulx' Sympathie zu Schopenhauer ist bezeugt. Es sind vor allem die kulturpessimistischen und kulturmorphologischen Elemente bei Schopenhauer — eadem, sed aliter ist seine Formel für die Wiederkehr des Gleichen in der Geschichte —, die hier die Geistesverwandtschaft ausmachen. Wir wissen, der Romantiker steht nicht auf der einen oder andern Seite dieser Antithese, sondern begreift sie in sich. Zu der aus hellster Geistigkeit geborenen Lebensresignation und Kulturmüdigkeit tritt andererseits eine umso leidenschaftlichere und bewußtere Lebensbejahung: Wie Vorklänge zu Nietzsche muten Lasaulx' Worte an, daß das Zeitalter der Moralphilosophen nicht das Zeitalter der Helden sei. Rückwärts aber führen von hier Verbindungslinien zu Burke und Machiavelli, die Lasaulx im N. V. beide, des letzteren Urteil über die lebensfeindliche — und staatenzerrüttende — Macht des Geistes freilich zu schroff findend, zitiert.

---

194) Alois Dempf, Das Erbe der Romantik und das jeweils Klassische. Hochland, 22. Jg., 11. H., S. 577.

195) Vgl. oben S. 21 und S. 30.

196) N. V. 100. Diese Stelle, ein Wort Goethes aus den Anmerkungen zum „Westöstlichen Diwan", ist von L. seltsamerweise nicht als Goethesches Zitat gekennzeichnet.

Leibliches Sinken — geistiges Aufsteigen ist das romantische Schema für die Entwicklung der Kultur überhaupt. Die Entwicklung der Kunst spiegelt diese Entwicklung im kleinen. Wir zitierten aus Lasaulx' „Philosophie der schönen Künste", daß die sechs Künste, die drei bildenden, Architektur, Skulptur, Malerei und die drei redenden, Musik, Poesie, Prosa „sich stufenweise immer mehr vergeistigen und daß gleichzügig mit der Zunahme des geistigen Inhaltes eine Abnahme der materiellen Form stattfindet". Hierzu vergleiche man folgende Stelle bei Deutinger, dem Lasaulx in seinen ästhetischen Ansichten offenbar stark verpflichtet ist: „Vergleicht man die einzelnen Stufen der Kunst miteinander, so erscheint die Macht des bildenden Geistes in immer höherer Verinnerlichung und Befreiung von den Banden der Äußerlichkeit und von den Gesetzen des Raumes und der Zeit. Am gebundensten und der Äußerlichkeit am meisten unterwürfig erscheint die Kunst in der Baukunst, in der sie nicht bloß den Dimensionen der räumlichen Ausdehnung, sondern selbst noch dem äußersten Gesetze des Stoffes in seiner äußeren Gestaltung dienstbar erscheint. In freierer Bewegung wirft sie das Gesetz der äußeren lasten den Schwere von sich ab in der Plastik, befreit sich auch noch von den Dimensionen der Ausdehnung und der körperlichen Räumlichkeit in der Malerei, wirft endlich die sichtbare Hülle des Stoffes gänzlich von sich ab in der Musik, um schließlich den Ton in dem Wort in innerlichste Vereinigung mit dem bildenden Geiste selbst zu bringen in der Poesie. Die Aufeinanderfolge der Künste in ihrem inneren Wert ist somit äußerlich wesentlich bedingt durch die wachsende Freiheit des Geistes in der anwachsenden Befreiung von dem Gesetz des Stoffes" [197]).

ad 3) Wir fanden bei Lasaulx eine weitgehende Entwertung der Persönlichkeit auf Grund der romantischen Volksgeistidee: „Homer, Firdusi, Dante schöpften nicht nur aus ihrem individuellen Geiste, sondern aus dem allgemeinen Bewußtsein ihrer Zeit und dem ganzen Lebensborn ihres Volkes. Nicht der Geist eines einzelnen Menschen, sondern nur ein ganzes zum Abschluß gekommenes Volksbewußtsein konnte solche Gedichte hervorbringen" [198]). Die Parallele zu der Auffassung der Brüder Grimm etwa über die Volkspoesie, die nicht der Einzelne, sondern die Gesamtheit geschaffen habe, ist offensichtlich. Oder zu Möhler, der die Eigenart des katholi-

197) Deutinger, Kunstlehre, S. 173.
198) Vgl. oben S. 19.

schen Dogmas darin erblickt, daß es dem Schoße der Kirche entwachsen sei, nicht ein Einzelner es geschaffen habe. Oder zu Eichendorff, der einmal sagt, daß alles in der Geschichte „nicht eigenmächtige Erfindung weniger, sondern aus dem Innersten des Volkes hervorgegangen" sei. Oder zu Schelling, der am Schluß des „Systems des transzendentalen Idealismus" die Bemerkung macht, die Mythologie könne nicht Erfindung eines einzelnen Dichters, sondern nur eines „Einen Dichter gleichsam vorstellenden Geschlechtes" sein. Oder zu Savigny, der seiner Zeit den Beruf zur Gesetzgebung aus der Überzeugung heraus bestreitet, daß das Recht „durch innere stillwirkende Kräfte, nicht durch die Willkür eines Gesetzgebers" erzeugt werde. Das „bewußtlos bildende" Leben selbst ist es, das der Romantiker dem bewußt handelnden Menschen als entscheidenden Faktor des historischen Geschehens gegenüberstellt. Der Mensch ist nur „dienendes Organ". Noch einmal können wir hier Goethe als Interpreten der romantischen Auffassung nennen: „Jede Produktivität höchster Art, jede Erfindung, jeder große Gedanke, der Früchte bringt und Folge hat, steht in niemandes Gewalt und ist über alle irdische Macht erhaben. Dergleichen hat der Mensch als unverhoffte Geschenke von oben, als reine Kinder Gottes zu betrachten, die er mit freudigem Dank zu empfangen und zu verehren hat. Es ist dem Dämonischen verwandt, das übermächtig mit ihm tut, wie es beliebt und dem er sich bewußtlos hingibt, während er glaubt, er handele aus eigenem Antriebe. In solchen Fällen ist der Mensch oft als ein Werkzeug einer höheren Weltregierung zu betrachten, als ein würdig befundenes Gefäß zur Aufnahme eines göttlichen Einflusses" [199]). Man könnte zu diesem Zitat freilich bemerken, daß es doch gerade die große, geniale Persönlichkeit im Auge habe, daß es uns also unversehens in Widerspruch mit uns selbst bezw. mit unserm Thema geraten lasse. Dagegen ist zu sagen: Gerade dadurch, daß es für die Entwertung der Persönlichkeit einerseits in Anspruch zu nehmen ist, das tiefste Wesen der großen Persönlichkeit andererseits ausspricht, bestätigt uns das Goethesche Zitat früher Gesagtes: daß nämlich die romantische Entwertung des Menschen als primären und alleinigen Faktors des Geschehens zugleich die außerordentliche Wertung und Erhöhung derjenigen Individuen bedeute, die als Organe höherer geschichtlicher Mächte ins Göttliche, Dämonische, Mythische hineinwachsen [200]).

199) Von Lasaulx zitiert in K. S. 158 f.
200) Vgl. oben S. 16.

Wir müssen noch die Namen zweier Autoren nennen, die sich zwar irgendwie schon früher hätten eingruppieren lassen, die aber wegen ihrer besonderen Bedeutung für den N. V. besonders genannt zu werden verdienen: Vollgraff und Heine.

Alle, bei denen Lasaulx die Auffassung der Geschichte als Individuum in irgendeiner Form vertreten fand: Augustinus, Pascal, Florus, Polybius, Vico, Baco, Gobineau, auch alle romantischen Vertreter der Idee, müssen zurücktreten vor des seltsamen Vollgraff „Polygnosie, Ethnognosie und Anthropognosie“ [201]). Wir lassen das Werk, das Lasaulx siebenmal zitiert, sich selbst charakterisieren durch zwei Stellen, auf die Lasaulx im N. V. hinweist. Vollgraff sagt: „Alle bisherigen Psychologien und Anthropologien ermangeln einer Unterscheidung zweier Zustände im Menschenleben, welche zwar in den vier Lebensaltern einerseits und dem Greisenalter eines jeden Individuums andrerseits genugsam angedeutet sind, bis jetzt aber, auf ganze Nationen angewandt, noch in keiner allgemeinen Anthropologie gehörig erörtert worden sind, eben weil man, der Geschichte zuwider, geradezu leugnete, daß auch Nationen ihr Greisenalter haben und zuletzt als solche gänzlich aussterben“ (S. 273). „Gleichwie jedes einzelne Menschenindividuum seine vier Lebensalter und Abschnitte hat, und wenn diese abgelaufen sind, das Greisenalter oder sein allmähliches Absterben unabwendbar eintritt, so ist dies auch mit den Familien und dann ganzen Nationen der Fall. Auch sie haben ihr Kindes-, Knaben-, Jünglings-, Mannes- und Greisenalter und sind dem Absterben ebenso naturnotwendig unterworfen wie die Individuen, denn auch sie sind ja nichts anderes als große National-Individuen, nur mit dem wesentlichen Unterschied, daß Nationen nicht auch physisch wie die Individuen dahinsterben (es geschehe denn durch Krieg, Hunger, Pest), sondern bei ihnen der Tod immer nur ein moralischer und sprachlicher ist“ (S. 937). Namentlich folgt Lasaulx Vollgraff in der Schilderung des Verfallsprozesses. Im VI. Kapitel des N. V. (Verfall und Tod der Völker) ist Vollgraff allein viermal zitiert. Hier geht die Anlehnung Lasaulx' an ihn gelegentlich bis zu wörtlichen Entlehnungen.

Der N. V. ist einem Manne gewidmet, dem, wie es in der Widmung heißt, einige der Ideen des Buches „ohnehin ge-

201) Von Lasaulx so zitiert. Der genaue Titel des Werkes ist folgender: „Erster Versuch einer Begründung sowohl der allgemeinen Ethnologie durch die Anthropologie, wie auch der Staats- und Rechtsphilosophie durch die Ethnologie oder Nationalität der Völker“. Neu hggb. von Jos. Held unter dem Titel „Staats- und Rechtsphilosophie“. Auf Grundlage einer wissenschaftlichen Menschen- und Völkerkunde. Frankfurt 1864.

hören": Josef Heine, dem Freunde und Hausarzt Lasaulx'. Heines Schrift, die wir schon oben nannten, ist freilich nur einmal zitiert. Lasaulx muß sie sehr geschätzt haben; denn er macht in den „Studien" ausdrücklich auf sie aufmerksam: Sie enthalte „mehr als irgendeine andere neuere Schrift gesunde Kerngedanken: über die beiden fundamentalen Grundbedingungen jeder bürgerlichen Gesellschaft, der niedersten unentwickelten despotischen, wie der freiesten vollendetsten republikanischen Staatsform, machtvolle Autorität und geduldigen Gehorsam: und daß alle großen heilkräftigen Revolutionen, die Entwicklungskrankheiten des Völkerlebens, damit endigen, daß diese in ihr dekomponierten Bande der staatlichen Ordnung von neuem geknüpft werden durch eine eiserne Zwangsgewalt; über das glückliche Zusammentreffen großer Persönlichkeiten mit veränderten Kulturzuständen der Völker, die gleichsam das laute Wort zu dem unbestimmten Gefühle ihrer Zeit sind; über die natürliche Fortbildung der Despotien zu Republiken und die notwendige Rückbildung dieser zur Aristokratie; über die kosmische Natur der positiven Religionen und das Verhältnis des Menschen zu den dunklen überirdischen Kräften des Universums; über die religiöse Glaubenskraft als die Triebkraft des Völkerlebens und daß nur der religiöse Kern es ist, der in gesunden Völkern eine politische Zellenbildung möglich macht und zusammenhält; daß wie im Schlafe die physischen Kräfte sich restaurieren und die Krankheiten ausheilen, so in der gesättigten Ruhe der religiösen Andacht die sittlichen Gemütskräfte des Menschen sich erfrischen, und daß der physischen Schlaflosigkeit die unerquickliche Ideenjagd des philosophischen Überwachens entspricht; daß die politische Freiheit nicht die Wurzel, sondern die Blüte des politischen Lebensbaumes der Völker ist, und daß, je freier der Staat, desto größer die Leistung und der Gehorsam seiner Bürger sein müsse; endlich, daß der Mensch nicht vom Brote allein lebe, d. h. daß er nicht mit seinem ganzen Wesen auf die Erde allein und auf ihre Früchte angewiesen ist" [202]). Diese kurze Inventarisierung der Schrift durch Lasaulx verrät zur Genüge, daß wir in Heine einen Lasaulx eng verwandten, ganz in romantischen Bahnen des Denkens wandelnden Autor vor uns haben. Unmittelbar von ihm übernommen hat Lasaulx die hier zuerst genannten Gedanken: daß jede staatliche Ordnung auf zwei Fundamenten, „machtvoller Autorität und geduldigem Gehorsam", ruhe, und daß nach Revolutionen, die Lasaulx mit Heine als „Entwick-

202) St. 538.

lungskrankheiten" des Völkerlebens bezeichnet, gewöhnlich eine „eiserne Zwangsgewalt" auftrete, „um die dekomponierten Bande der staatlichen Ordnung von neuem zu knüpfen" [203]).

Untersuchen wir noch kurz die Abhängigkeit Lasaulx' nach der religionsphilosophischen Seite hin. Nach seinem eigenen Geständnis sind seine religionsphilosophischen Ideen angeregt durch de Maîstre und Schelling, und zwar Schellings Vorlesungen über Philosophie der Mythologie und Offenbarung, die er in München hörte. Die Übereinstimmung Lasaulx' mit diesen beiden Denkern ist denn auch hinsichtlich des Leit- und Kerngedankens seiner Religionsphilosophie: daß schon in der Welt des Heidentums das Christentum vorgebildet sei, mit Händen greifbar. Man braucht zum Beweise dessen nur einmal folgende Sätze nebeneinanderzustellen:

Lasaulx: „Es gibt kaum eine im Christentum ausgesprochene Wahrheit, die nicht substanziell auch in der vorchristlichen Welt gefunden würde" [204]).

de Maîstre: „Es gibt kein, nicht ein christliches Dogma, welches nicht seine Wurzel in der innersten Natur des Menschen und in einer Überlieferung hätte, die ebenso alt ist als das menschliche Geschlecht" [205]).

Schelling: „Das Christentum muß . . . auch im Heidentum gewesen sein, dieses hatte denselben substanziellen Inhalt" [206]).

Lasaulx beruft sich freilich für den Gedanken, daß das Heidentum als Prodromus des Christentums anzusehen sei, auch auf Kirchenväter und die ersten christlichen Apologeten. Er zitiert für ihn — in der Abhandlung „Über das Studium der griechischen und römischen Altertümer" [207]) — Justinus Martyr, Clemens Alexandrinus, Origines, Tertullian, Minucius Felix, Lactantius, Orosius, Eusebius und Augustinus. Man stelle des letzteren Wort, das Lasaulx anführt: „Was jetzt christliche Religion genannt wird, war schon bei den Alten vorhanden und fehlte nie von Anfang des menschlichen Geschlechtes, bis daß Christus im Fleische kam. Seitdem fing man an, die wahre Religion, die schon vorhanden war, die christliche zu nennen" — neben die oben genannten Sätze Lasaulx', de Maîstres und Schellings, so illustrieren uns die vier zitierten Stellen sehr an-

203) Vgl. oben S. 24; von Burckhardt übernommen, vgl. unten S. 116.
204) St. 234; vgl. oben S. 56.
205) Werke II, S. 335; zitiert bei Willmann, l. c. III, 844.
206) Philosophie der Mythologie und Offenbarung in: Werke, hggb. von Manfred Schröter, München 1927, Bd. VI, S. 469.
207) St. 73—91.

schaulich die Tatsache, daß es hier nur eines geringfügigen Schrittes bedarf, um von der Wahrheit in den Traditionalismus und Rationalismus abzuirren.

Soweit von einer rationalistisch-evolutionistischen Interpretation des Christentums bei Lasaulx gesprochen werden kann, geht diese auf Schellingsche Einflüsse zurück. Von Schelling erwähnt Lasaulx ja die „spekulative Fortbildung des Christentums“ [208]). Von ihm übernimmt er auch die Idee eines Petrinischen, Paulinischen und Johanneischen Christentums.

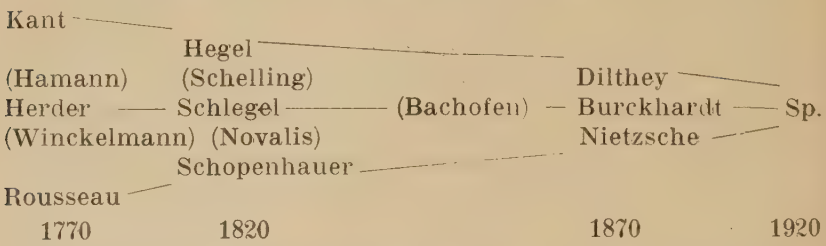
VII. Ausblick: Lasaulx — Spengler.

Die Darstellung der Quellen und Grundlagen des Lasaulxschen Denkens führt von selbst zu der Frage, ob und wo Lasaulx' Geschichtsphilosophie ihrerseits Fundament sei, auf dem spätere Denker weiterbauen. Wir sagten schon, daß Lasaulx nach seinem Tode sehr bald in Vergessenheit geraten sei. Auch sein Werk ist ohne tieferen Nachhall oder breitere Nachwirkung auf spätere Zeiten geblieben, wenn wir von der einzigen Ausnahme absehen: der Bedeutung, die der N. V. für Burckhardts „Weltgeschichtliche Betrachtungen“ gehabt hat. Lasaulx teilt mit zahlreichen bedeutenden Vertretern der romantischen Gelehrtengeneration das Schicksal, daß seine wissenschaftliche Arbeit keine Fortsetzer oder Vollender fand, sondern vergessen blieb — bis auf unsere Tage, in denen allenthalben eine Rückbesinnung auf jene Zeit und jene Männer stattfindet, sei es aus Gründen einer tatsächlichen oder nur einer Wahlverwandtschaft unserer und jener Zeit heraus. Das philosophische und geisteswissenschaftliche Denken knüpft denn auch heute vielfach dort an, wo es damals abbrach. Es ist, als ob der romantische Geistesstrom, der plötzlich versickerte, unterirdisch weitergeflossen wäre und heute wieder mächtig an die Oberfläche drängte. Beweis dessen ist die Tatsache, daß wir fast auf Schritt und Tritt Lasaulx einem Denker unserer Tage vergleichen könnten: Spengler [209]).

208) N. V. 167. Der gesamte Schluß des N. V. bewegt sich in Schellingschen Gedankengängen. Die von Lasaulx angeführten Zitate aus Angelus Silesius' Cherub. Wandersmann und Paulus I. Kor. 15, 28 bei Schelling, l. c. S. 464 und 725.

209) Spann (Geschichtsphilosophie 1932, S. 148) nennt Lasaulx einen „Vorgänger Spenglers“. Spranger (Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls. Sitzungsberichte d. Preuß. Ak. d. Wissenschaften, Jg. 1926, S. XLII): „Diese Lehren von der Einschachtelung der organischen Entwicklungssysteme ineinander, von den ewigen biologischen Gesetzen, die immer Gesetze der Analogie sind, von dem notwendigen Sterben aller endlichen Bildungen sind in dem fast

Schröter[210]) veranschaulicht den philosophischen Standort Spenglers durch folgendes Schema:



Lasaulx' Ort in diesem Schema wäre — auch zufolge des vorigen Kapitels — zwischen Schlegel und Burckhardt. Ordnen wir ihn dort ein, so haben wir unsere drei: Lasaulx, Burckhardt, Spengler. Das Verhältnis Lasaulx — Burckhardt sei dem letzten Teil dieser Arbeit vorbehalten, hier werde kurz die Beziehung Lasaulx — Spengler erörtert.

Es handelt sich nicht um den Nachweis von Abhängigkeiten. Unmittelbare Einflüsse Lasaulx' auf Spengler sind auch höchst unwahrscheinlich. Burckhardt ist wenigstens genannt. Es kommt uns hier also nicht darauf an, Spengler die — freilich über Gebühr betonten — Originalitäts- und Prioritätsansprüche hinsichtlich der Idee einer Morphologie der Weltgeschichte dadurch zu bestreiten, daß wir diesen Gedanken als von andern bereits vorweggenommen erweisen, sondern in erster Linie darauf, geistesgeschichtliche Zusammenhänge festzustellen, zu zeigen, wo denn eigentlich der Kulturpessimismus unserer Tage letztlich verwurzelt ist: daß er in dem romantischen Pessimismus wurzelt, von dem wir uns in Lasaulx' Geschichtsphilosophie ein typisches Beispiel vor Augen geführt haben. Andrerseits, glauben wir, könnte die Idee einer Morphologie der Geschichte bei Lasaulx keine bessere Bestätigung erfahren als durch den Vergleich Lasaulx' mit Spengler, an dessen Name und Werk (vgl. Untertitel) sich diese Idee in unserer Zeit nun einmal unzertrennlich knüpft.

Gleich die Eingangsworte des N. V., die der Geschichtsphilosophie ihren Ort anweisen: sie trete, vergleichbar dem

apokalyptischen Buche von Ernst von Lasaulx „Neuer Versuch . . . .“ zusammengedrängt. 60 Jahre vor Spengler finden wir hier die religiös und spekulativ begründete Überzeugung, daß sich die neuere europäische Kultur bereits im Zerfall befinde und daß man nur hoffen könne, nach dem unvermeidlichen Untergange werde sich „hier oder jenseits des Atlant. Ozeans aus den europäischen Elementen“ ein Neues, Besseres bilden.“

210) „Der Streit um Spengler“, 1922, S. 152.

Blick des menschlichen Geistes, der erst mit zunehmendem Alter scharf zu sehen beginne, immer da hervor, wo der Lebenstag der Völker sich seinem Abende zuneige und zwei Zeiten zusammenträfen, eine untergehende und eine aufgehende, erinnern an Spengler, sei es wegen der in ihnen zum Ausdruck kommenden Katastrophen- und Untergangsstimmung, der Witterung der Zeitenwende, sei es wegen der auch für Spengler charakteristischen Analogie zwischen Individuum und Geschichte. Bezüglich des Titels des Spenglerschen Werkes erinnern wir an Lasaulx' „Untergang des Hellenismus", eine auch in der — freilich sehr viel spezielleren und eingeschränkteren — Thematik dem Spenglerschen Buche verwandte Schrift. Auch dort zieht Lasaulx die Parallele zu unserer Zeit: Wir ständen, meint er, „am Vorabend einer ähnlichen Katastrophe des europäischen Lebens wie jene des vierten Jahrhunderts war"; die hellenisch-römischen Schicksale seien „wie ein Vorspiel unserer eigenen". „Heute stehen im Kreislauf der Dinge die Sterne wieder wie ehedem!" Dieses Wort vollends — aus der Einleitung zum „Sokrates" — könnte ebensogut auch Spengler gesprochen haben.

Bei beiden, Lasaulx wie Spengler, wird der Versuch einer Voraussage des Geschehens gemacht auf Grund des analogen Ablaufs der Geschichte, der Analogie also: „In diesem Buche wird zum ersten Male der Versuch gewagt, Geschichte vorauszubestimmen" (Spengler). „Die Möglichkeit der Geschichtsphilosophie beruht darauf, daß nach den Gesetzen der Analogie vom Bisherigen auf das Zukünftige ein wahrscheinlicher Schluß gezogen werden könne" (Lasaulx). Es ist also irrig, wenn Spengler behauptet, die historische Analogie sei bislang nur „aus einem plutarchischen, d. h. volkstümlich romantischen Geschmack vollzogen" worden (S. 5). Niemand habe daran gedacht, hier eine Methode auszubilden. Gewiß findet sich bei Lasaulx keine ausgebaute Kulturkreislehre, seine Werke sind allerhöchstens Ansätze, Bausteine zu einer solchen. Aber es geht nicht an, in Lasaulx' Analogien spielerische, mehr oder weniger treffend gewählte Vergleiche zu erblicken. Das analogisierende Verfahren ist bei ihm bewußt Methode, auf der seine Geschichtsphilosophie beruht. Die Priorität des Verfahrens wäre Spengler also zu bestreiten, die Meisterschaft nicht. Bis in welche Einzelheiten aber auch Lasaulx den analogen Entwicklungsverlauf der Kulturen verfolgt, ersehe man aus folgenden Beispielen:

„Alles dieses", sagt Lasaulx in der „Philosophie der schönen Künste" im Anschluß an die Darstellung der griechi-

schen Malerei, „hat sich, wie Vasari bemerkt, auch in der italienischen Kunstgeschichte wiederholt“ (K. 100).

In dem Entwicklungsgang der griechischen Poesie folgen aufeinander: (priesterliche) Tempelpoesie, (ritterliches) Epos, Lyrik, Drama: „Wie ja auch bei den hellenisch gebildeten, christlichen Völkern des Abendlandes, im ganzen geschätzt, die nationale Poesie denselben Entwicklungsgang genommen hat“ (K. 176).

„Die hellenische Tragödie ist bekanntlich hervorgegangen aus den Festen des Dionysius, in welchen die Leiden dieses Gottes gefeiert wurden; ganz wie zwei Jahrtausende später die Tragödie der christlichen Völker aus dem geistlichen Drama, den Passionsspielen der Leidensgeschichte Christi entstanden ist“ (K. 181).

Die Hauptformen der griechischen Prosa waren: Geschichtsschreibung, Philosophie, Beredsamkeit, denen eine priesterliche Kultusprosa, Ritualbücher und Religionsgesetze, voraufging: „Und ganz derselbe Gang der Entwicklung zeigt sich auch bei den modernen christlichen Völkern des Abendlandes, deren Bildung auf antiker Grundlage ruht: in den mittelalterlichen Chroniken, in der scholastischen Philosophie und in der neueren politischen Beredsamkeit: denen allen ebenfalls eine religiöse Literatur, schöngebaute Kirchengebete und Kultusschriften vorangingen“ (K. 198).

„Von den Griechen wissen wir, daß die Periode kurz vor und nach den Perserkriegen der Gipfel ihres politischen und ihres künstlerischen Lebens war; von uns Deutschen aber wissen wir nicht, ob wir unsere Perserkriege bereits gekämpft haben oder sie noch, etwa gegen die slawische Macht, kämpfen werden“ (K. 16).

Noch ein anderes ist für die Lasaulxsche Kulturenlehre in Anspruch zu nehmen: Die Kulturkreislehre überwindet die heute noch durchweg übliche, höchst primitive Aufteilung der Geschichte in Altertum, Mittelalter, Neuzeit, ein Schema, von dem Spengler mit Recht spottet, daß es von Jahrhundert zu Jahrhundert sinnloser werde. Die Neuzeit, die ihrerseits eine Fortsetzung des Verfahrens nicht gestatte, habe schon wiederholt gestreckt werden müssen. Lasaulx bevorzugt statt dieses Schemas bezeichnenderweise eine Zweiteilung: Heidentum – Christentum. Und wenn er sagt, wir befänden uns heute in der Auflösung der mittelalterlichen Lebensformen und von einem griechischen „Mittelalter“ spricht, diesen Begriff also relativ

faßt, so liegt auch das ganz in der Richtung einer von der herkömmlichen Periodisierung der Geschichte abweichenden Morphologie der Kulturen.

Die außerordentlich weitgehende Übereinstimmung zwischen Lasaulx und Spengler kann nicht überraschen bei der völligen Gleichheit der zentralen These beider: Kulturen (Spengler), Völker (Lasaulx) sind Lebewesen[211]):

Spengler sagt: „Menschliche Geschichte ist der Inbegriff von ungeheuren Lebensläufen" (1), Kulturen sind „Lebewesen höchsten Ranges" (29), „menschliche Organismen größten Stils" (146), „menschliche Individualitäten höchster Ordnung" (219): „Jede Kultur durchläuft die Altersstufen des einzelnen Menschen. Jede hat ihre Kindheit, ihre Jugend, ihre Männlichkeit und ihr Greisentum" (154). „Kulturen sind Pflanzen" (199). Sie „wachsen", „blühen", „reifen" und „welken". Dies alles sagt mit denselben Worten Lasaulx. Spengler spricht von dem „Frühling", „Sommer", „Herbst" und „Winter" der Kultur, ihrem „Morgen", „Mittag" und „Abend", z. B. von der „Morgenfrühe der Romanik und Gotik" (154), der „Sonnenhöhe einer reifen Kultur" (62), den „Herbsttagen des Stils" (286) — wiederum ein einziger Anklang an die Sprache Lasaulx'. Wer erstmals auf diese Ausdrucksweise bei Spengler stößt, möchte in ihr vielleicht die individuelle, metaphernreiche Sprache Spenglers sehen. In Wirklichkeit ist sie die ganz natürliche Sprache der vegetativen Geschichtsauffassung, wie sie anders garnicht gesprochen werden kann, weshalb wir sie genau so schon bei Lasaulx finden.

Die Entwicklung des Völkerlebens verläuft nach Lasaulx analog der Lebensentwicklung des Einzelnen von vegetativer Dumpfheit bis zur Helle des Bewußtseins. Leben — Geist sind die beiden antagonistischen Pole der Entwicklung. Der Schritt vom Sein zum Erkennen, vom Leben zur Bildung, von Triebhaftigkeit zu bewußtem Wollen, vom Mythos zur Wissenschaft, von Religiosität zum Unglauben - das ist der Weg der Entwicklung und des Verfalls. Genau so ist es bei Spengler. Dem Lasaulxschen Antagonismus von Leben und Geist entspricht bei Spengler der von Dasein und Wachsein. Eine

211) Der Unterschied zwischen Spenglers „Kultur" und Lasaulx' „Volk" darf hier unberücksichtigt bleiben, ungeachtet der Polemik Spenglers gegen den romantischen „Volks"-begriff, von dem er seinen „Kultur"-begriff distanziert (Bd. II, 132). Schließlich sind beide nur hypothetische Begriffe. Der grundsätzlichen Unterschiede zwischen Lasaulx und Spengler haben wir schon oben (vgl. S. 62) gedacht. Die Gemeinsamkeit der vegetativen Auffassung der Geschichte wird durch diese prinzipiellen Unterschiede nicht berührt.

ganze Serie weiterer — identischer oder mindestens alternierender — Antinomien: Blut und Geist, Seele und Intellekt, Religion und Wissenschaft, Land und Stadt, Kultur und Zivilisation, Schicksal und Kausalität, Gestalt und Gesetz, Intuition und Erkenntnis u. a. wird diesem Antagonismus an die Seite gestellt.

Wir sind bei Lasaulx der Frage nachgegangen, worin das Leben bestehe, und fanden, daß Lasaulx neben dem Unbewußten namentlich das Religiöse zu den Lebensmächten rechnet. Die Religionen, die „immer da entstehen, wo eine Kulturperiode untergeht und eine andere sich erhebt" — ähnlich Spengler: Religionen entstehen „an der Schwelle großer Kulturen" (505) – „begleiten die Völker durch alle Stadien des Lebenstages, in dessen Morgenfrühe sie geboren wurden", sind der „mütterliche Boden", aus dem alles Leben hervorwächst, das „eigentlich Wesenhafte" im Leben der Völker, die „Seele jeder schöpferischen Kraft des gesamten politischen, künstlerischen und wissenschaftlichen Lebens". Die gleiche Bedeutung hat das Religiöse bei Spengler. Die Kultur entfaltet sich aus der Kulturseele. Alles Seelentum aber ist religiös (584). Spengler identifiziert geradezu Leben, Seele, Religion: „Jede Seele hat Religion. Das ist nur ein anderes Wort für ihr Dasein. Alle lebendigen Formen, in denen sie sich ausspricht, alle Künste, Dogmen, Kulte, metaphysische, mathematische Formenwelten, jedes Ornament, jede Säule, jeder Vers, jede Idee ist im Tiefsten religiös und muß es sein" (499).

Für Lasaulx wie für Spengler sind die aus der Kulturseele bzw. dem Volksgeist als dem schöpferischen Urgrund des Lebens hervorgehenden Bildungen: Staaten, Religionen, Sprachen, Verfassungen, Künste, Wissenschaften lebendige Formen, Organismen innerhalb des großen Gesamtorganismus der Kultur. Sie wachsen, blühen und welken. Unsere gotischen Dome, sagt Lasaulx, seien „nicht durch den Verstand gemacht sondern aus einem inwohnenden organischen Lebensprinzip herausgewachsen als ein lebendiges Geistes- und Naturgewächs" (vgl. Stölzle, S. 39). „Ein Dom", sagt Spengler, „ist eine namenlose und wahllose Schöpfung aus der mütterlichen Landschaft mit ihrem jungen Menschentum, aus ihrem Schoße geboren, nicht eine persönlich-bewußte Konzeption aus dem Willen irgendeines Künstlers" (265).

Was lebt, hat eine Seele. Lasaulx spricht von der „Seele des Parthenon" (K. 43), Spengler von der „Seele der Stadt" (Bd. II, 101 ff.), der „Seelengeschichte der Säule" (292), der „Psychologie der architektonischen Grundformen" (292).

Die Entfaltung alles Lebens aus einer einzigen Wurzel hat bei Spengler wie bei Lasaulx die innere Verwandtschaft und Beziehung zwischen allen Gebilden und Formen des Lebens zur Folge. Wir sahen Lasaulx die Grenzen zwischen den einzelnen Künsten, die sich ja nacheinander und auseinander entwickeln, aufheben — wenn er die „Musik eine aus dem Raum in die Zeit übersetzte Architektur", die „Baukunst eine erstarrte Musik" nennt (vgl. oben S. 27), erinnert das unmittelbar an Spengler, der z. B. den Dresdner Zwinger „das vollkommenste Stück Musik in der gesamten Weltarchitektur" nennt (384) — ferner die zwischen Künsten und Wissenschaften — das Verhältnis der Kunst zur Wissenschaft ist ja nur das der Jugend zum Alter (vgl. oben S. 28) — ja, er kombiniert, da der geistigen Entwicklung eine ganz bestimmte leibliche entspricht, gelegentlich auch so heterogene Dinge wie Künste und Staatsformen. Spengler treibt diese Vermischung und Kombinierung aller Gebilde des Lebens auf die Spitze. Er spricht von einer „tiefen Verwandtschaft zwischen politischen und mathematischen Gebilden derselben Kultur, zwischen religiösen und technischen Anschauungen, zwischen Mathematik, Musik und Plastik, zwischen wirtschaftlichen und Erkenntnisformen" (66). Kontrapunktische Musik, infinitesimale Mathematik, dynamische Physik, Fernsprecher und Fernwaffen, Jesuitenorden, Maschinentechnik, Kreditsystem, dynastisches Staatsprinzip z. B. gehören zusammen (vgl. 8, 66 f., 381). Wagners Tristan ist die Musik zur geschlechtlichen Zuchtwahl (522). Solche Mixturen begegnen bei Lasaulx nicht, ihre Wurzel aber ist dieselbe wie die der Lasaulxschen Grenzverwischungen.

Man hat von Spenglers Buch gesagt, daß es den Menschen vergessen habe. Die vegetative Auffassung des Geschehens läßt keinen Raum für den Menschen. Auch bei Lasaulx fanden wir eine relative Entwertung des Menschen, der nur „dienendes Organ" des „bewußtlos bildenden" Lebens bzw. höherer Mächte ist. Vergegenwärtigen wir uns die Stellung und Bedeutung des Menschen innerhalb der vegetativen Geschichtsauffassung am Phänomen der Künste. Die Künste sind ja Organismen, die wachsen, altern und absterben. Mit der Persönlichkeit einzelner Künstler, ihrem Willen und Bewußtsein, haben sie nichts zu tun. Hier ist Notwendigkeit am Werke. Freilich — und das bedeutet die Kehrseite der romantischen Entwertung der Persönlichkeit bei Lasaulx wie bei Spengler: diejenigen Menschen, die die Künste ihrerseits sich wählen, wachsen zu außerordentlicher Größe und Genialität empor. Sie sind die Zusammenballung, die Repräsentation ganzer Stile und Epochen: In Homer,

Firdusi, Dante kommt nach Lasaulx „ein ganzes Volksbewußtsein" zum Ausdruck, Rafael resumiert nach Spengler — in seiner Sixtinischen Madonna — die gesamte Renaissance (377), Wagner resumiert die Modernität (160), Lionardo antizipiert die Maschinentechnik (378).

Wir wenden uns dem Problem des Untergangs zu. Wann stirbt das Leben? „Wenn es seinen Höhepunkt erreicht und seine Idee vollständig verwirklicht hat", sagt Lasaulx (N. V. 24). Genau so Spengler: „Ist das Ziel erreicht und die Idee, die ganze Fülle innerer Möglichkeiten vollendet und nach außen hin verwirklicht, so erstarrt die Kultur plötzlich, sie stirbt ab" (154). Den „Verfall und Tod der Völker" schildert Lasaulx in einem eigenen Kapitel ganz wie Spengler: Hellste Geistigkeit, Irreligiosität, Sektenbildung, Aberglaube, Atheismus, sensualistische, skeptische, materialistische Systeme, Absterben der politischen Lebenskraft und der nationalen Sittlichkeit, Atomisierung und Individualisierung der Gesellschaft, Selbstsucht, Charakterlosigkeit, entnervender Luxus, Zerfall der konjugalen Verhältnisse, Pauperismus, Sozialismus, Kommunismus, Verschlechterung der Münze, Anleihen, Papiergeld, Staatsbankrott sind die Symptome des Untergangs, die äußeren Folgeerscheinungen einer „zentralen Ursache": des Ermattens der nationalen Lebensenergie (Lasaulx), der Erschöpfung der Kulturseele (Spengler).

ZWEITER TEIL.

Einfluß der Lasaulxschen Geschichtsphilosophie auf Burckhardts „Weltgeschichtliche Betrachtungen".

I. Einführung: Das romantische Element bei Burckhardt.

Lasaulx' „Neuer Versuch" hat überreiche Frucht getragen, indem er keinem Geringeren als Jakob Burckhardt zu seinen „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" Anregung bot. Man fragt sich, wie Burckhardt, der gefeierte und berühmte, an Ernst von Lasaulx, den fast unbekannten, geraten ist. Grohne findet es „seltsam, wie Burckhardt gerade auf diesen so dunkel spekulierenden Philosophen, der das Wesen des Menschen und das der Menschheit in einen derart mystischen Parallelismus setzt, so oft Bezug nehmen konnte . . ." [1]). Auch Joel verwundert sich: „Was ihn wiederum auf dieses verschollene, in keinem philosophischen Handbuch genannte Buch geführt hat? Ein

1) Grohne, l. c. S. 447.

Exemplar auf der Basler Universitätsbibliothek zeigt eine Widmung des Verfassers an eine nicht unbekannte Baslerin: „Seiner verehrten Freundin Emilie Linder". Näherliegend ist vielleicht, daß die Ausleihelisten derselben Bibliothek am 20. März 1868 Burckhardt als Entleiher von Lasaulx' „Studien des klassischen Altertums" vermerken, die ihn für den Verfasser interessieren konnten" [2]). Neumann meint, durch den Titel verführt, habe Burckhardt zu dem Buche gegriffen. Lasaulx' philosophische, religiöse, organologische Spekulation habe ihn unberührt gelassen [3]). Zufälligkeiten mögen vielleicht das erste Bekanntwerden Burckhardts mit dem N. V. erklären. Daß das Buch eine so starke Berücksichtigung durch Burckhardt erfährt, ist nicht mehr zufällig. Diese Tatsache hat tiefere Ursachen: Wenn Burckhardt, welcher der Geschichtsphilosophie darum so skeptisch gegenübersteht, weil sie meistens nicht voraussetzungslos, „von Ideen gefärbt" sei, die „die Philosophen seit dem dritten oder vierten Lebensjahr eingesogen" hätten, dieses Buch trotz seinen sieben Voraussetzungen nicht sogleich wieder aus der Hand legt, so muß es schon die besondere Art der Lasaulxschen Geschichtsphilosophie gewesen sein, die Burckhardt sympathisch war. Im Gegensatz zu der rigoros systematisierenden und konstruierenden Hegelschen Geschichtsphilosophie, auf die ja Burckhardts Kritik in erster Linie abzielt, fand er hier die tastende, fragmentarische, problematische Art romantischer Geschichtsphilosophie, die seiner Art gemäß war.

Ob man Burckhardts Lebensweg so darstellt: Burckhardt sei den Weg von der Romantik der Jugend zur Klassik des Mannesalters gegangen oder ob man sagt, er habe nur eine Romantik gegen die andere vertauscht, das Romantische hat jedenfalls bestimmenden Anteil an Leben und Werk dieses Mannes. Rehm vermittelt zwischen dem klassischen und romantischen Bildnis Burckhardts sehr treffend, wenn er von der Klassik Burckhardts sagt: „Die Klassik humaner Spätlinge hat freilich einen andern, zarteren und leiseren Ton als die Klassik Goethes und Schillers; sie ist im 19. Jahrhundert vielleicht selbst schon eine Romantik . . ." [4]).

---

2) Karl Joel: Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph, in Festschrift zur Feier des 450jährigen Bestehens der Universität Basel. 1910, S. 383. Joels feinsinnige und beziehungsreiche Studie geht von allen Darstellungen Burckhardtscher Geschichtsphilosophie bislang am eingehendsten den Einflüssen Lasaulx' nach und stellt bereits mehrfache, z. T. wörtliche Anlehnungen an Lasaulx fest an Stellen, an denen er nicht zitiert ist.

3) Carl Neumann: Jakob Burckhardt, 1927, S. 232.

4) Walther Rehm: Jakob Burckhardt (Die Schweiz im deutschen Geistesleben, Bd. 68—70), S. 286.

Zu den unverkennbar romantischen Zügen im Leben Burckhardts gehört sein immer gegenwärtiges Bewußtsein von der Zeitlichkeit und Hinfälligkeit aller Dinge, von Vergänglichkeit und Tod. Mit diesem Gefühl, das er nach eigenem Geständnis seit seinem 12. Lebensjahr, in dem ihm die Mutter starb, nie mehr losgeworden sei, verband sich bei ihm ein in lebhaftem Protest sich äußerndes Mißfallen an seiner Zeit: ihrem „Lärm", ihrer „Rastlosigkeit", die nichts reifen lasse, ihrem „unerhörten Verkehrswesen", das auf immer größere Beschleunigung dränge, ihrem „abgeschmackten Haß des Verschiedenen, Vielartigen", ihrer „Unfähigkeit des Verständnisses für das Bunte, Zufällige", ihrer „polizeilichen Unmöglichkeit alles großartig Spontanen", ihrer „Originalitätssucht", ihrem „einseitigen Vorherrschen des Gelderwerbs", ihrem „unverhüllten Begehren nach Wohlleben", ihrer lächerlichen Sorge um die äußere „Lebenssekurität", ihrem kulturellen und sittlichen „Superioritätsdünkel" [5]). So flieht Burckhardt in die Vergangenheit. Er glaubt, nachdem er in der Geschichte den „einzigen Trost für einen stürmenden Busen" gefunden hat, daß er nun „nicht mehr ganz unglücklich" werden könne [6]).

Wie sich mit dieser passivistischen und pessimistischen Haltung bei Burckhardt der ästhetische Zug — denn Burckhardt ist eine durch und durch ästhetische, künstlerische Natur — vermischt, das ist vollends romantisch: „. . . Jakob Burckhardt konnte Schauer und Trübsal genießen. ‚Nichts ist schöner', findet die erste Elegie, als vom warmen Zimmer in den Schneesturm hinauszuschauen, und die Sehnsucht ‚schmerzt und beglückt zugleich'. In Jugendeindrücken, die z. T. ähnlich betont bei Schopenhauer wiederkehren, genießt er hier einen verhagelten ‚Sturmsonntag', dort ein ‚majestätisches Gewitter' und einen ‚hochromantischen Winkel' mit ‚verfallenen Mauern' und ‚düstern Bäumen', kurz Schloß-am-Meer-Stimmungen und dann wieder die ‚majestätisch-trübe Stimmung' des Abschieds vom Rhein, erbaut er sich in Paris an blumengeschmückten berühmten Gräbern auf dem Père La Chaise und findet in der Königsgruft von St. Denis ‚eine historisch-elegische Erquickung von erster Sorte'" [7]).

„Die Minorität, ob sie siegt oder stirbt, sie macht alle Zeit die Weltgeschichte!" [8]) „Nur im Kampf . . . entwickelt

5) Vgl. hierzu W. B. 13; 68; 172, 68, 133, 193, 198, 200, 207, 260, 274; 65; 65; 251; 124; 65 f., 133, 153 f., 194, 200, 206 f., 208 f., 215, 252; 68, 251; 65, 132, 258, 260; 3, 65 f., 258 f.

6) Vgl. Wilh. Waetzoldt, Deutsche Kunsthistoriker 1924, Bd. II. S. 182.

7) Joel, l. c. S. 399.

8) Zitiert bei Waetzodt, l. c. S. 183.

sich das ganze, volle Leben . . .; nur der Kampf macht auf beiden Seiten alles bewußt; nur durch ihn, und zwar in allen Zeiten und Fragen der Weltgeschichte, erfährt der Mensch, was er eigentlich will und was er kann“ [9]). Und: „Nur wirkliche Macht kann längeren Frieden und Sicherheit garantieren“ und „nur an einem durch Macht gesicherten Dasein entwickeln sich die wichtigsten materiellen und geistigen Besitztümer der Nationen“. „Der Despot kann unendlich viel Gutes stiften“ und „die ganze Kultur unter haltbaren Tyrannien so gut oder besser gedeihen als in der Freiheit“ [10]). Das ist eine andere Sprache, und das ist, scheint es, ein anderer Burckhardt als jener, dessen Bild wir oben zeichneten: dort der aus dem lauten Treiben der „Gegenwart“ scheu in die Vergangenheit sich Retirierende, ganz dem Geistigen Zugewandte, die passive, fast weibliche Natur, die Künstlerseele — hier eine durch und durch männliche Haltung, ein aristokratischer Charakter, ein heroisches, sehr realistisches Denken. Diese letztere Seite nun in Burckhardts Wesen scheint auf den ersten Blick das romantische Bild von ihm zu zerstören. Es sind an sich unromantische Züge, der heroische, der realistische, die wir dem Bilde hier einfügen. Indes, Burckhardts Realismus darf nicht isoliert betrachtet werden, er ist Reaktion, wohl auch Desillusion, ist integrante Hälfte des romantischen Charakters, der ja elementar zwiespältig ist und notwendig zwei antithetische Seiten aufweist. Es handelt sich hier um einen Antagonismus innerhalb des Romantischen, nicht einer realistischen und einer romantischen Seite. Wir fanden es schon bei Lasaulx und finden es hier bei Burckhardt: Zu Herolden des „großen Mannes“ und der freien Tat werden die, die so eindringlich die Wichtigkeit des der Willkür des Einzelnen entzogenen, ungestörten organischen Wachsens und Reifens betonen; das Heroische, den Krieg und die Macht, preisen die, die im Grunde ganz dem Geistigen und Humanen zugetan sind; die aristokratischste Gesinnung legen die an den Tag, die heimliche Demokraten sind. So ist auch die Tatsache, daß Burckhardt zum Historiker der Renaissance wurde, sicherste Bestätigung des Romantikers in ihm. Dieselben Motive, die auch seinen Landsmann Conrad Ferd. Meyer zur Renaissance hinziehen, leiten ihn: Was C. F. Meyer „zu allem Starken und Verwegenen des einen Heroenzeitalters der europäischen Menschheit, zur Renaissance, hinzieht, ist nur zu deuten, wenn man daneben den Lyriker C. F. Meyer berück-

9) W. B. 258.
10) W. B. 164, 245, 188, 87.

sichtigt. . . . Auch hier also ist die Liebe zum Starken aus Sehnsucht nach Gesundheit Antrieb eines Künstlerdaseins; es ist ein Mangel, nicht ein Überfluß, es ist Romantik, die zu künstlerischer Gestalt sich an heroischen Geistern und Handlungen der Vergangenheit entzündet“ [11]).

Will man für Burckhardts dualistischen Charakter die einfachste Formel nennen, so ist es auch hier letztlich nichts anderes als die Antithese Geist — Leben, auf die sich der Kontrast seines Wesens zurückführen läßt. Bis weit in Burckhardts geistiges Schaffen hinein wirft diese Antithese ihre Reflexe. Sie spiegelt sich in der Gegenüberstellung und unterschiedlichen Wertung der beiden Faktoren Freiheit (Geist) und Macht (Leben) und — da Burckhardt die Freiheit mit der Kultur, die Macht mit dem Staate identifiziert [12]) — Kultur und Staat.

Aber nun, nachdem die zwei Seiten des Burckhardtschen Charakters herausgestellt sind, scheint es an der Zeit, den Begriff der Antithese durch den genaueren und zutreffenderen der Polarität zu ersetzen: Wenn es sich bei Burckhardt um eine Antithese handelte, auf welcher Seite dieser Antithese stände er? Auf Seiten des Geistes oder der Macht? Wir finden bei ihm eine seltsam zwiespältige Stellungnahme sowohl zum Geist wie zu dessen Gegenpol, der Macht. Die oben zitierten Worte über die Macht könnten eine positive Einstellung Burckhardts gegenüber der Macht bekunden. Burckhardt ist dennoch der erklärte „Machtfeind“. Die Macht ist ihm mit Schlosser „böse an sich“ [13]). Burckhardts Verhältnis zum Geist ist das gleiche, ebenfalls zwiespältig. Der Haß gegen den als lebensfeindlich empfundenen Intellekt wechselt bei ihm mit dem

---

11) Werner Mahrholz: Deutsche Dichtung der Gegenwart, 1926, S. 17. Ähnlich Neumann (Der unbekannte Jakob Burckhardt. Dtsch. Vierteljahrsschrift f. Literaturwissensch. u. Geistesgesch. 9. Jg. 1931, Heft 2, S. 205). „Psychologisch seltsam, dennoch häufig, daß es die furchtsamen Personen sind, die von den Schauungen von Kraft und Überkraft blonder Bestien oder südlichen, italienisch oder antik bronzierten Gewaltmenschen geblendet werden.“ Treffende Ausführungen zu dieser „vitalen Inkongruenz“ Burckhardts ferner bei Joel: „Doch eben hier, wo es (das Heroische) dem Leben fehlte, suchte und liebte man es um so mehr in der Ferne, baute man es um so höher in der Phantasie.“ Und: „Burckhardt wahrte für die Schau streng die Distanz zum Objekt und ließ es sich nicht nahekommen; er liebte, was er schaute, nur, solange er's nicht lebte“ (l. c. 453).

12) Vgl. hierzu Emil Dürr: Freiheit und Macht bei Jakob Burckhardt, Basel 1918, S. 28.

13) W. B. 33, 96, 140. Sehr fein charakterisiert wiederum Joel dieses zwiespältige Verhältnis Burckhardts zur Macht: „Burckhardt mochte wie Beethoven wohl eine Eroica schreiben, aber wie Beethoven, wenn nun der Heros sich praktisch als Kaisermacht etablierte, sich von ihm abkehren“ (l. c. 454).

höchsten Lob des Geistes. Philosophie und Reflexion sind ihm ein Ende, sie zersetzen und zerstören: „Es meldet sich die Reflexion, angeblich als Schöpferin neuer politischer Formen, tatsächlich aber als Allzersetzerin, zuerst in Worten, worauf es dann unvermeidlich auch zu den Taten kommt" [14]). Derselbe Burckhardt preist mit Shakespeareschen Worten das Glück der Erkenntnis: „Reif sein ist alles!" Die Kontemplation ist ihm „ein hohes Bedürfnis; sie ist unsere Freiheit mitten im Bewußtsein der enormen allgemeinen Gebundenheit und des Stromes der Notwendigkeiten" [15]). Ein Intellektualist, der seine Waffe gegen den Intellekt kehrt, der „Machtfeind", der die Macht in Schutz nimmt: Das ist der Romantiker.

Burckhardts Auffassung von der „großen Persönlichkeit" ist noch der romantische Platz anzuweisen:

„Die Minorität macht die Weltgeschichte!" Das klingt wie Treitschkes „Männer machen die Geschichte!" Aber Burckhardts Auffassung von der historischen Größe, so sehr sie auf den ersten Blick den Bereich romantischen Geschichtsdenkens zu verlassen scheint und so sehr sie in der Tat den Übergang macht zu einem geschichtsphilosophischen Individualismus (der „Politischen Historie"), bleibt romantisch:

Das V. Kapitel der „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" führt zwei Titel: „Das Individuum und das Allgemeine" und „Die historische Größe". Das ist bezeichnend und führt auf die Burckhardtsche Bestimmung der Größe: Groß ist der, „dessen Tun sich auf ein Allgemeines, d. h. ganze Völker oder ganze Kulturen, ja die ganze Menschheit Betreffendes bezieht". Die „großen Individuen sind die Koinzidenz des Allgemeinen und des Besonderen . . .". „Sie resumieren Staaten, Religionen, Kulturen und Krisen". „Völker, Kulturen, Religionen, Dinge, bei welchen scheinbar nur das Gesamtleben etwas bedeuten kann, und welche nur dessen Produkte und Erscheinungsweisen sein sollten, finden plötzlich ihre Neuschöpfung oder ihren gebietenden Ausdruck in großen Individuen." „Zeit und Mensch treten in eine große, geheimnisvolle Verrechnung." Burckhardt bestimmt also die Größe nach dem Allgemeinen, „welches in den großen Individuen kulminiert" [16]). Gerade Burckhardts Auffassung der großen Persönlichkeit offenbart seinen Glauben an überpersönliche geschichtliche Mächte und Kräfte und damit ein historisches, im Irrationalen wurzelndes Denken, wie es so eben nur für die Romantik charakteristisch ist.

14) W. B. 128.
15) W. B. 273, 9.
16) W. B. 213, 231, 214, 215.

Damit sind wir von der psychologischen in die ideen- und geistesgeschichtliche Charakterisierung Burckhardts als eines Repräsentanten romantischen Geschichtsdenkens und romantischer Geschichtsschreibung eingetreten. Die geistesgeschichtliche Einstellung der Romantik, begriffen als Gegenbewegung und Protest gegen Aufklärung und spekulative Philosophie, gegen rationalistisches Bemeistern und Konstruieren der Geschichte, gegen einen oberflächlichen Gegenwarts- und Fortschrittsglauben ließe sich an Jakob Burckhardt geradezu illustrieren:

Fast jeder große Historiker, sagt Rothacker, habe gegen Hegel Stellung genommen. Als einer der Kronzeugen für diese Behauptung ist Jakob Burckhardt namhaft gemacht. Seine Stellungnahme gegen Hegel bildet geradezu die Einleitung der „Weltgeschichtlichen Betrachtungen": „Was nun die Eigenschaften der bisherigen Geschichtsphilosophie betrifft, so ging sie der Geschichte nach und gab Längendurchschnitte; sie verfuhr chronologisch. Sie suchte auf diese Weise zu einem allgemeinen Programm der Weltentwicklung durchzudringen, meist in höchst optimistischem Sinne. So Hegel in seiner Philosophie der Geschichte." Burckhardts Kritik lautet: „Wir sind aber nicht eingeweiht in die Zwecke der ewigen Weisheit und kennen sie nicht. Dieses kecke Antizipieren eines Weltplanes führt zu Irrtümern, weil es von irrigen Prämissen ausgeht. — Es ist aber überhaupt die Gefahr aller chronologisch angeordneten Geschichtsphilosophien, daß sie im günstigen Fall in Weltkulturgeschichten ausarten (in welchem abusiven Sinne man den Ausdruck Geschichtsphilosophie kann gelten lassen), sonst aber einen Weltplan zu verfolgen prätendieren und dabei, keiner Voraussetzungslosigkeit fähig, von Ideen gefärbt sind, welche die Philosophen seit dem dritten oder vierten Lebensjahr eingesogen haben" [17]). Keine Voraussetzungslosigkeit also! Das ist es. Das ist für Jakob Burckhardt entscheidend, Hegel abzulehnen. Sein historisches Gerechtigkeitsgefühl verträgt es nicht, daß sich alles um uns dreht, um „unsere werte Person" [18]), um die „Gegenwart": „Freilich ist nicht nur bei Philosophen der Irrtum gang und gäbe: unsere Zeit sei die Erfüllung aller Zeit oder doch nahe daran und alles Dagewesene sei als auf uns berechnet zu betrachten . . ." [19]). Oder noch deutlicher: „Gegenwart" galt eine zeitlang wörtlich gleich Fortschritt, und es

17) W. B. 2 f.
18) W. B. 10.
19) W. B. 3.

knüpfte sich daran der lächerlichste Dünkel, als ginge es einer Vollendung des Geistes oder gar der Sittlichkeit entgegen“ [20]). Wen erinnerten diese Sätze nicht an die oben zitierten Worte Savignys, mit denen er an der Aufklärung Kritik übt, an ihrer „grenzenlosen Erwartung von der gegenwärtigen Zeit, die man keineswegs zu etwas Geringerem berufen glaubte, als zur wirklichen Darstellung einer absoluten Vollkommenheit!“ [21])

Die Forderung absoluter historischer Objektivität kennzeichneten wir schon oben [22]) als den charakteristischen Zug der romantischen Epoche der Geschichtsschreibung. Den diese Forderung zum Ausdruck bringenden klassischen Parolen jener Zeit ließe sich manches nicht minder charakteristische Wort bei Burckhardt anfügen. Burckhardt sucht den „archimedischen Punkt außerhalb der Vorgänge“ zu gewinnen [23]), auch er möchte, wie Savigny, aus seiner Individualität heraustreten oder, wie Humboldt, die Geschichte wie ein Schauspiel ansehen: „Könnten wir völlig auf unsere Individualität verzichten und die Geschichte der kommenden Zeit etwa mit ebensoviel Ruhe und Unruhe betrachten, wie wir das Schauspiel der Natur, z. B. eines Seesturms vom festen Lande aus mit ansehen, so würden wir vielleicht eines der größten Kapitel aus der Geschichte des Geistes bewußt miterleben“ [24]).

Solche geistige Distanznahme erlaubt es Burckhardt, die Dinge wahrhaft „zusammenschauen“ zu können, im Strom des Geschehens historische Ganzheiten von völlig gleicher Struktur, die Volks- bzw. Kulturindividualitäten, zu entdecken: „Weit auseinander entlegen zeigt sich dasselbe Phänomen bisweilen in befremdlich genauer Wiederholung . . .“ [25]). Da haben wir das romantische Bild vom Rhythmus des Geschehens, von der Wiederkehr des Gleichen in der Geschichte. Dieses Bild, das so gänzlich einem „Programm der Weltentwicklung“ widerspricht, fand Burckhardt bei Lasaulx.

II. Die „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“.

1. Aufbau, Entstehung, Gesamtcharakteristik.

Mit der Feststellung, daß das Geschichtsbild der „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ das romantische sei, sind wir

20) W. B. 258.
21) Vgl. oben S. 13.
22) Vgl. S. 13.
23) W. B. 7.
24) W. B. 273.
25) W. B. 82.

bei unserem engeren Thema, der Untersuchung des Lasaulxschen Einflusses auf die „Weltgeschichtlichen Betrachtungen", angelangt; denn eben dies romantische Geschichtsbild bei Burckhardt ist nicht unabhängig und unbeeinflußt von Lasaulx zustande gekommen, sind doch die „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" erst durch Lasaulx angeregt. Angeregt — das besagt mehr als nur beeinflußt oder befruchtet: Wir behaupten nichts weniger als daß der „Neue Versuch" überhaupt erst den Anstoß zur Entstehung der „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" gegeben habe.

Burckhardt will sprechen von den drei großen Potenzen Staat, Religion und Kultur — das sind aber unter Zugrundelegung des Burckhardtschen Kulturbegriffs die geschichtlichen Faktoren, von denen im IV. Kapitel des N. V. die Rede ist: die Religionen, Staatsverfassungen, Künste und Wissenschaften, welch letztere zwei Burckhardt zu dem Begriff der Kultur zusammenfaßt; von den beschleunigten Bewegungen des Weltprozesses, den Krisen — das sind Lasaulx' Revolutionen, die ebenfalls im IV. Kapitel Erwähnung finden; darauf von der Verdichtung des Weltgeschichtlichen, der Konzentration der Bewegungen in den großen Individuen — den Heroen des V. Kapitels des N. V. und endlich über Glück und Unglück in der Weltgeschichte in dem letzten Abschnitt, in dem Lasaulx' Spuren sich allmählich verlieren (S. 1). Von vermutlichen Urzuständen, von aller Betrachtung der Anfänge — mit denen sich Kapitel I des N. V. befaßt — dürfe und müsse er absehen. Fragen wie die nach Einwirkung von Boden und Klima und die von der Bewegung der Weltgeschichte von Osten nach Westen — die Kapitel III des N. V. behandelt — seien Einleitungsfragen für Geschichtsphilosophen, nicht für ihn. Zu übergehen sei auch alles Kosmische, die Lehre von den Rassen, die Geographie der drei alten Weltteile — Themen des Lasaulxschen Kapitels II. Stillschweigend nimmt Burckhardt hier also Stellung zu fast allen Kapiteln des N. V., zustimmend oder ablehnend und orientiert so seinen Gedankengang an Lasaulx' Schrift, auf die zudem verwiesen ist (S. 5).

Was zur Entstehungsgeschichte der W. B., die erst 1905 von Jakob Oeri unter diesem Titel herausgegeben worden sind (vgl. Vorwort zur ersten Auflage), bekannt ist, dürfte unsere Behauptung, daß erst der N. V. den Anstoß zur Entstehung des Buches gegeben habe, weitgehendst bestätigen. Nach Bächtold (Die Entstehung von Jakob Burckhardts „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" in: Aus Politik und Geschichte, Gedächtnis-

schrift für G. von Below, 1928) hat ursprünglich nur ein von Burckhardt bereits im Jahre 1851 und 1854 gehaltenes Kolleg: „Einleitung in das Studium der Geschichte", eine Art Quellenkunde, keine Geschichtsphilosophie, vorgelegen. Die W. B. in ihrer heutigen Fassung seien im Sommersemester 1868 als „Über Studium der Geschichte" betitelte Vorlesung entworfen worden, im Wintersemester 68/69 umgearbeitet. Hält man hierzu die oben (S. 91) gebrachte Notiz Joels, daß Burckhardt im März 1868 Lasaulx aus der Universitätsbibliothek entliehen habe, so kann — zumal unter Berücksichtigung der zahlreichen Übereinstimmungen, deren Nachweis unsere Aufgabe sein wird — ein Zweifel daran nicht mehr möglich sein, daß die W. B. in der Form, in der sie heute vorliegen, von Burckhardt an Hand des N. V. entworfen worden sind.

Ein Blick auf die W. B. als Ganzes, die Feststellung dessen, was sie innerhalb der geschichtsphilosophischen Literatur eigentlich sind — Geschichtsphilosophie ist der weiteste Begriff für sie, zudem wollen sie selbst gar keine Geschichtsphilosophie sein (S. 2) — läßt die entscheidende Anregung durch Lasaulx sogleich erkennen. Burckhardt lehnt die „bisherige" Geschichtsphilosophie, die „chronologisch verfahrende", gemäß den oben zitierten Worten ab wegen ihres „Programms der Weltgeschichte" und des damit einhergehenden Optimismus. Der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungsweise, in der er die geschichtsphilosophische schlechthin sieht, stellt er ein anderes Verfahren gegenüber: „Die Geschichtsphilosophen betrachten das Vergangene als Gegensatz und Vorstufe zu uns als Entwickelten; — wir betrachten das sich Wiederholende, Konstante, Typische als ein in uns Anklingendes und Verständliches" (4). Und: Die chronologisch verfahrende Geschichtsphilosophie „legt mehr Gewicht auf die Gegensätze zwischen den aufeinandergefolgten Zeiten und Völkern, wir mehr auf die Identitäten und Verwandtschaften; dort handelt es sich mehr um das Anderswerden, hier um das Ähnlichsein" (82). Die chronologische Geschichtsphilosophie gab „Längendurchschnitte", Burckhardt gibt „Querdurchschnitte" (2). Nicht nur trifft alles, was Burckhardt der bisherigen Geschichtsphilosophie zum Vorwurf macht: daß sie der Geschichte nachging, Längendurchschnitte gab, chronologisch verfuhr, auf Lasaulx' Geschichtsphilosophie nicht zu, sondern es war gerade Lasaulx' Methode, die Burckhardt hier einzuschlagen gedenkt, mit Hilfe der Analogie das Konstante, Typische im geschichtlichen Leben aufzuzeigen. Die Anregung durch Lasaulx in diesem Punkte ist unverkennbar. Freilich ist Lasaulx noch wenig glücklich in einem Verfahren, in dem

Burckhardt als unerreichter Meister dasteht [26]). Aber die Idee solcher Kulturenvergleichung, die Idee historischer „Querdurchschnitte", das Charakteristische der W. B. gegenüber „bisheriger" Geschichtsphilosophie, hat Burckhardt von Lasaulx. Die W. B. bieten darum auch im großen Ganzen dasselbe wie Lasaulx' Geschichtsphilosophie: eine Typen- oder Naturlehre des Geschichtlichen, eine Physiologie und Morphologie der Geschichte [27]).

2. Einzeluntersuchung:

(I) Einleitung.

Nun zum Gedanklich-Stofflichen der W. B. im einzelnen! Wir werden zeigen, wie Lasaulxsche Gedanken oft fast unmerklich verwoben sind in Burckhardts Betrachtungen, wie sie ihn nicht nur „auf eine Menge von Fragen führen" [28]), sondern ganze Abschnitte und Kapitel inspirieren.

1) „Unsere Aufgabe". „Unser Ausgangspunkt", so betont Burckhardt, „ist der vom einzigen bleibenden und für uns möglichen Zentrum, vom duldenden, strebenden und handelnden Menschen, wie er ist und immer war und sein wird" (4). Man darf in diesen Worten eine bewußte Wendung gegen Lasaulx erblicken, der die „alles entscheidende Hauptsache" in der Geschichte darin sieht, „daß man von Gott ausgeht" [29]). In der Tat ist Burckhardt gegenüber Lasaulx der „große Säkularisierer der Geschichte" [30]), der keine Theodizee zu schreiben gedenkt, der von einem „Weltplan" und von „Zwecken der ewigen Weis-

---

26) „Er gleitet wie Miltons Erzengel raschesten Fluges über die Erde und pflückt sich bunte Beispiele für die Erkenntnis aus allen Zonen und Epochen." Joel, l. c. 365; vgl. auch Neumann, l. c. 238 f.

27) Es bedarf also der Berichtigung, wenn Winners (Weltanschauung und Geschichtsauffassung Jakob Burckhardts. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, Bd. 40, 1929) in einem „Exkurs über Ernst von Lasaulx" sagt: „. . . einige Parallelen und Gemeinsamkeiten mögen vorhanden sein, die ganze Grundkonzeption Lasaulx', ihre Durchführung ist gründlich von Burckhardt verschieden. Lasaulx' „Versuch" ist in jeder Beziehung etwas anderes als Burckhardts ‚Weltgeschichtliche Betrachtungen'" (83). Auch ist nicht, wie Winners (85) meint, das idealistische, spekulative Element das verbindende zwischen Lasaulx und Burckhardt. Es mag, soweit es bei Burckhardt vorhanden ist, durch L. mitbefruchtet sein, gesucht hat es der nach eigenemGeständnis unphilosophische Burckhardt bei Lasaulx nicht. Das wichtigste Gemeinsame zwischen beiden ist vielmehr gerade das quasi naturalistische, analogisierende und typisierende „Querschnittverfahren".

28) Oeri im Vorwort zur ersten Aufl. der W. B.

29) N. V. 5, vgl. oben S. 3.

30) Joel, l. c. 386.

heit" (3) nichts wissen will und doch läßt sich auch der soviel kritischere Burckhardt von Lasaulx „gern ins Mystisch-Metaphysische mitreißen" [31]). Ja, selbst Burckhardt anerkennt etwas wie einen „objektiven Verstand" der Geschichte. Wir brauchen bloß den Lasaulxschen Terminus „Verstand" durch den synonymen Burckhardtschen „Geist" zu ersetzen. Alles Geschehen hat nämlich nach Burckhardt neben der Wandelbarkeit und Vergänglichkeit eine geistige Seite, von welcher aus es an der Unvergänglichkeit teilnimmt (6).

Auch für Burckhardt ist die Kontinuität des Geschichtlichen durch den Geist verbürgt, ja die Kontinuität der Geschichte ist die Kontinuität des Geistes. Wie ein feiner Faden zieht sich bei Burckhardt der Gedanke von der Kontinuität des Geistes (7, 16, 19, 68, 89 u. ö.), der Totalität des Geistigen (101) durch das Buch. In gleicher Weise lehnt sich die Darstellung der Entwicklung und Manifestierung des Geistes (aus Dumpfheit und Unbewußtheit zur Klarheit und Helle des Bewußtseins) an Lasaulx an: Der Geist hat verschiedene Erdenzeiten durchlebt (8), ist bei den geringeren Rassen nie zu spontaner Entbindung bestimmt (38), tritt in Athen frei und offen hervor (126), gelangt im griechischen Drama zur höchsten Objektivierung (123).

Das eigentliche Thema der „Einleitung" bei Burckhardt wie bei Lasaulx besteht in der Erörterung der Möglichkeit — und Grenzen — geschichtsphilosophischer Erkenntnis. Lasaulx fordert zwei Bedingungen für die Möglichkeit der Geschichtsphilosophie: erstens, daß der subjektive Verstand (des Menschen) fähig sei, den in der Geschichte sich manifestierenden objektiven Verstand (Gottes) zu erkennen — diese Fähigkeit selbst hinwiederum läßt Lasaulx in der vierten Voraussetzung auf der Homogeneität des menschlichen mit dem göttlichen Geiste beruhen: „Wäre nicht tief im Innersten eines jeden Menschen etwas allem Menschlichen, allem Irdischen, allem Himmlischen Verwandtes, ein Atom von allem, ja selbst von der Schöpferkraft Gottes, so wären wir nicht imstande, Gott und die Welt, von der wir ein Teil sind, auch zu empfinden und zu erkennen; denn jeder kann nur das ihm Homogene verstehen und lieben. Wäre dein Auge nicht sonnenhaft, wie vermöchte es dann die Sonne zu schauen?" — und zweitens, daß von dem Leben der heutigen Völker Europas bereits soviel abgelaufen sei, daß die nach einem Ziel konvergierenden Direktionslinien zu erkennen seien und nach den Gesetzen der

31) Joel, l. c. 384.

Analogie vom Bisherigen auf das Zukünftige geschlossen werden könne. Und nun sehen wir, daß Burckhardt in der Tat hieran anknüpft. Jede dieser beiden Lasaulxschen Bedingungen bot ihm Anlaß zu einem besonderen Abschnitt:

Die erste, kombiniert (sic!) mit der sie ergänzenden vierten Lasaulxschen Voraussetzung, findet sich in folgenden Sätzen Burckhardts wieder:

„Unser Geist ist aber zu dieser Aufgabe in hohem Grade von der Natur ausgerüstet.

Der Geist ist die Kraft, jedes Zeitliche ideal aufzufassen. Er ist idealer Art, die Dinge in ihrer äußeren Gestalt sind es nicht.

Unser Auge ist sonnenhaft, sonst sähe es die Sonne nicht."

Und doch ist bei Burckhardt das Resultat des Erkennens zum guten Teil Skeptizismus; denn „der wahre Skeptizismus hat gewiß seine Stellung in einer Welt, wo Anfänge und Ende unbekannt und die Mitte in ständiger Bewegung ist" (9). Hier, stellt schon J o e l fest, „klingen Wendungen Lasaulx' an, der mit Berufung auf W. von Humboldt und die Inder Anfang und Ende ‚unsichtbar', ‚sichtbar nur ihre Mitte' findet und das Mysterium des Lebens feiert: ‚Alles Leben strömt wunderbar aus unergründlichen Quellen, seine Anfänge und sein Ende sind uns verborgen' " [32]). Das ganze weitere Kapitel ist dem geschichtlichen Erkennen gewidmet. Schon hier macht Burckhardt, wie später in einem eigenen Kapitel, dem Schlußkapitel, auf die der Erkenntnis drohenden Gefahren aufmerksam, auf die „dichte Hecke von Absichten", die sich unserm Verlangen nach Erkenntnis entgegenstelle. Er fordert Distanznahme, um klar sehen zu können: „Wenn die Geschichte uns irgendwie das große und schwere Rätsel des Lebens auch nur geringstenteils soll lösen helfen, so müssen wir wieder aus den Regionen des individuellen und zeitlichen Bangens zurück in eine Gegend, wo unser Blick nicht sofort egoistisch getrübt ist. Vielleicht ergibt sich aus der ruhigeren Betrachtung aus größerer Ferne ein Anfang der wahren Sachlage unseres Erdentreibens . . ." Was Lasaulx im Vorwort seines N. V., der im Schloß Lebenberg auf einer Höhe bei Meran verfaßt wurde, sagt, bringt in ganz ähnlichen Worten den Wert einer solchen Ferneinstellung, eines überragenden Standortes, um die Dinge „ruhig überschauen" (N. V. 5) zu können, zum Ausdruck: „Die sonnige Bergluft, die hier weht, hat mich erwärmt zugleich und erfrischt und mit

32) J o e l, l. c. 384.

sich auf die Höhen hinaufgeführt, von wo man große historische Fragen reiner auffaßt, stärker empfindet und klarer beurteilt als sonst in den Niederungen des täglichen Lebens."

2) „Die Befähigung des 19. Jahrhunderts für das historische Studium". Auch an die zweite der beiden Lasaulxschen Voraussetzungen für die Möglichkeit der Geschichtsphilosophie knüpft Burckhardt einen ganzen Abschnitt. Freilich widerspricht er diesmal zunächst. So wenig wie im Leben des Einzelnen sei es für das Leben der Menschheit wünschenswert, die Zukunft zu wissen: „Ob wir uns das Bild eines Einzelnen vorstellen, der z. B. seinen Todestag und die Lage, in der er sich dann befinden würde, vorauswüßte oder das Bild eines Volkes, welches das Jahrhundert seines Untergangs vorauskennte, beide Bilder müßten als notwendige Folge zeigen eine Verwirrung alles Wollens und Strebens, welches sich nur dann völlig entwickelt, wenn es „blind", d. h. um seiner selbst willen, den eigenen, inneren Kräften folgend, lebt und handelt. Die Zukunft bildet sich ja nur, indem dies geschieht, und wenn es nicht geschähe, so würde auch Fortgang und Ende des Menschen oder Volkes sich anders gestalten. Eine vorausgewußte Zukunft ist ein Widersinn." Nach solcher prinzipiellen Ablehnung der Lasaulxschen Voraussetzung kommt Burckhardt dann mit Zugeständnissen: „Wohl aber", sagt er, „ist unsere Zeit zur Erkenntnis der Vergangenheit besser ausgerüstet als eine frühere." Der Lasaulxsche Gedanke, von Burckhardt gedacht, sieht völlig neu und originell aus; er besagt nur noch, daß das 19. Jahrhundert für das historische Studium besonders befähigt sei (vgl. Abschnitt-Überschrift). Es ist Burckhardt anscheinend garnicht zum Bewußtsein gekommen, daß er eigentlich sehr viel weitergehende Konzessionen an Lasaulx macht, ja daß er diese Lasaulxsche Voraussetzung der Geschichtsphilosophie, die er hier ablehnt, sich längst stillschweigend zu eigen gemacht hat. Sie ist doch nur der Ausdruck für das Lasaulxsche analogisierende und typisierende Verfahren der Geschichtsbetrachtung, das, wie wir eingehend ausgeführt haben, Burckhardt in seinen W. B., die das „sich Wiederholende, Konstante, Typische" im geschichtlichen Leben aufzeigen wollen, nachahmt.

In diesem Kapitel, in dem Bächtold zufolge Burckhardts frühes Kolleg, seine „Einleitung in das Studium der Geschichte" größtenteils Aufnahme gefunden hat, begegnen Lasaulxsche Vorstellungen nur noch dort, wo Burckhardt auf das Grenzgebiet von Natur und Geschichte zu sprechen kommt. Der Geist des Menschen, glaubt Lasaulx, habe, ehe er im Menschen denkend seiner selbst bewußt geworden sei, zuvor

alle Formen des vielgestaltigen Naturlebens, Kristall, Pflanze, Tier durchlaufen. Im gleichen Sinne spricht Burckhardt hier von Menschengeschlechtern im Naturzustand, deren Existenz den Tierstaaten ähnlich gewesen sein möge; die Geschichte aber ist ihm „der Bruch mit dieser Natur vermöge des erwachenden Bewußtseins“ (24).

(II) Von den drei Potenzen.

Es folgt die Betrachtung der drei „Potenzen“: Staat, Religion und Kultur. „Kultur aber ist für uns hier der Inbegriff alles dessen, was zur Förderung des materiellen und als Ausdruck des geistig-sittlichen Lebens spontan zustande gekommen ist, alle Geselligkeit, alle Techniken, Künste, Dichtungen und Wissenschaften.“ Da haben wir die Faktoren, von denen das 4. Kapitel des N. V. handelt, freilich in ihrem bloßen Begriff schon erweitert und vertieft.

Zugegeben, daß ihre Charakteristik nicht anders möglich ist als durch eine Einzelschilderung, so ist doch ihre Loslösung aus dem Gesamtkomplex („Volk“ bzw. „Kultur“) des geschichtlichen Lebens, anders ausgedrückt: die Aufteilung dieses Lebens in einzelne „Potenzen“, die als „heterogen“ angesehen werden, streng genommen unromantisch. Romantisch ist, das Leben des Volkes in all seinen Äußerungen: Sprache, Dichtung, Staat, Religion als eine Einheit zu fassen. Die Kulturen erzeugen ja vegetativ aus sich selber ihren Mythos, ihren eigentümlichen Staat, ihre Kunst usw. Lasaulx wenigstens betont überall die Entstehung dieser Faktoren aus einer einzigen Wurzel. Dieser gemeinsame Mutterboden ist bei ihm die Religion. Wenn aber die Faktoren, bezw. Potenzen aus einer Wurzel hervorwachsen, können sie nicht eigentlich heterogen sein. Burckhardt selbst behagt sie nicht, diese „Trennung in drei Potenzen“: „Es ist, als nähme man aus einem Bilde eine Anzahl von Figuren heraus und ließe den Rest stehen.“ Ja, wie eine Entschuldigung sieht es beinahe aus, wenn er sagt: „Auch soll die Trennung bloß dazu dienen, uns eine Anschauung zu ermöglichen, und ohnehin muß ja freilich jede fachweise trennende Geschichtsbetrachtung so verfahren.“ Nun, diese unromantische Isolierung der Potenzen wird im folgenden Kapitel, der „Betrachtung der sechs Bedingtheiten“, wieder gutgemacht. Dort verknüpft Burckhardt die Potenzen wieder miteinander, weiß er doch selbst, daß keine je allein existiert: „Bisweilen scheinen sie sogar in der Funktion abzuwechseln — —. Ferner wechselt ihr

Bedingen und Bedingtsein oft in raschem Umschlag; oft täuscht sich der Blick noch lange darüber, welche die aktive und welche die passive ist. Und jedenfalls existiert in Zeiten hoher Kultur immer alles auf allen Stufen des Bedingens und der Bedingtheit gleichzeitig – –" (27) [33]). So muß man das 2. Kapitel im Zusammenhang mit dem 3. sehen.

Was nun die Charakterisierung der Potenzen betrifft, so will Burckhardt von einer „unnützen Prioritätsfrage zwischen den dreien", sowie „von aller Spekulation über die Anfänge" absehen. Man könnte darum vermuten, daß sich wenig gedankliche Berührungspunkte zwischen Burckhardt und Lasaulx ergäben, da Lasaulx doch gerade von dem „Entwicklungsgang" dieser Faktoren spricht, auf den Burckhardt ausdrücklich verzichtet. Doch abgesehen davon, daß Burckhardt, nachdem er anfangs Lasaulx häufiger zitiert, wo es sich um vermutliche Urzustände handelt, bald sich selbst, seines Vorhabens uneingedenk, tief, zumindest tiefer als Lasaulx, in die Entstehungsgeschichte der einzelnen Faktoren einläßt, enthält auch ihre Charakteristik zahlreiches, von Lasaulx ihm überkommenes Gedankengut.

1. Der Staat. Zunächst handelt es ich um den Begriff des Staates. Ihn faßt Burckhardt anders als Lasaulx. Tiefer und weiter; das beweisen schon die Fragen, die er aufwirft und die ihn tief in die Geschichte hineinführen würden, wenn er sie beantworten wollte: „Wie wird ein Volk zum Volk? und wie zum Staat? Welches sind die Geburtskrisen? Wo liegt die Grenze der politischen Entwicklung, von welcher an wir von einem Staat sprechen können?" Er begnügt sich mit einem flüchtigen Hinweis auf Lasaulx: Die Überlieferung, welche Volk und Staat nicht unterscheide, bleibe gerne bei der Idee von der Abstammung stehen; das Volk kenne Namensheroen und zum Teil eponyme Archegeten als mythische Repräsentanten seiner Einheit (28). — Nicht ist der Staat etwa aus einem bloßen Rechtsbedürfnis abzuleiten. „Die Menschen sind ganz anders." „Die Gewalt ist wohl immer das Prius", der Staat oft „nichts weiter als ihre Systematisierung" (20). „So dürften sich zum Zweck einer Eroberung oder bei Anlaß einer solchen die drei Dorierphylen und die drei Gotenstämme zusammengetan haben." Lasaulx, heißt es in Anmerkung, denke bei diesen Dreiheiten an Einteilungen; es handele sich aber z. B. bei den Doriern viel eher um eine Vereinigung (30).

---

33) Vgl. auch W. B. 82.

Daß Burckhardt sich mit den drei aristotelischen Verfassungsformen, deren Kreislauf Lasaulx behaupte, auseinandersetzen würde, war zu vermuten. Er weist nach, daß „die wirkliche Stufenreihe viel ungeheurer ist und nicht in diese Einteilung hineingeht".

2. Die Religion. Das Wenige, was Lasaulx zur Entstehung der Religion sagt, findet sich bei Burckhardt wieder und zwar in dem an die Frage „Welches sind die geeigneten Völker und Kulturstufen?" anknüpfenden Abschnitt. Lasaulx behauptet, alle Religionen trügen „Spuren der Zeiten und Völker an sich, unter denen sie entstanden" seien, sie enthielten in ihren Mythologien „Trümmer einer untergegangenen Weisheit, Reste alter Kosmologie und Geologie, Astronomie und Anthropologie, Physiologie und Psychologie, des gesamten Lebens und Wissens, mit welchem eine Kulturperiode abschließt und welches als ihr Gesamtergebnis sie der neuen Kulturperiode übergibt." In gleicher Weise hält Burckhardt in Beantwortung seiner Frage die spekulativen Ideen in den Religionen für „Reste einer Urweisheit" und die späteren „Einrichtungen" für „Reste oder Nachklänge aus dem Gesamtzustand bei ihrer Entstehung". Die alten Religionen, sagt er, würden uns überliefert als „kaum entrollbares Konvolut von Metaphysischem, alten Trümmern früherer geschichtlicher und Kulturüberlieferung, alten Volkserinnerungen aller Art, längst als eins geschaut von den betreffenden Völkern selbst, ja zum allgemeinen, untrennbaren Sinnbild ihrer Psyche geworden". Hier verweist er auf Lasaulx.

Er erwähnt sodann die Lasaulxsche Einteilung der Religionen, nicht ohne auf ihre Unvollkommenheit aufmerksam zu machen: „Dieser Einteilung nach Grundanschauungen und Ursprüngen ließe sich aber mehr als eine andere gegenüberstellen, so vor allem eine, welche nicht nur die Religionen zu einander anders gruppiert, sondern auch durch die einzelnen Perioden und Bekennerschichten einer und derselben Religion mitten durchschneidet."

3. Die Kultur. Kultur nennt Burckhardt „die ganze Summe derjenigen Entwicklungen des Geistes, welche spontan geschehen und keine universale oder Zwangsgeltung in Anspruch nehmen" (56). Lasaulx handelt nur von Kunst und Wissenschaft und erwähnt von jedem dieser Faktoren die Spontaneität der Entstehung. „Jedes ihrer Elemente", sagt Burckhardt, „hat so gut wie Staat und Religion sein Werden, Blühen, d. h. völliges Sichverwirklichen, Vergehen und Weiterleben in der allgemeinen Tradition." Und weiter: „Dies Wachsen und Vergehen folgt höheren, unergründlichen Lebensgesetzen." Die für die

Romantik charakteristische vegetative und gleichzeitig irrationale Auffassung des Geschehens durch Lasaulx vermittelt bei Burckhardt! Denn die beiden Burckhardtschen Stellen gehen offensichtlich auf folgende zwei bei Lasaulx zurück: „Jedes organische Gebilde des menschlichen Lebens, Sprache . . Religion . . Staatsverfassung . . Kunst . . Wissenschaft . . Dorf . . Stadt . . Staat . . alle diese menschlichen Gebilde und Lebensformen haben als solche ein besonderes ihnen eigentümliches Leben, welches nach biologischen Gesetzen sich entwickelt, wächst, blüht, seinen Höhepunkt erreicht, und wenn es den erreicht und seine Idee vollständig verwirklicht hat, allmählich wieder abstirbt . . .“ (N. V. 24). Und: „Alles Leben strömt wunderbar aus unergründlichen Quellen“. Man beachte dieselben ganz charakteristichen Ausdrücke bei Burckhardt wie bei Lasaulx!

„An der Spitze aller Kultur steht ein geistiges Wunder: die Sprachen, deren Ursprung, unabhängig vom Einzelvolke und seiner Einzelsprache, in der Seele liegt, sonst könnte man überhaupt keinen Taubstummen zum Sprechen und zum Verständnis des Sprechens bringen; nur durch den entgegenkommenden inneren Drang der Seele, den Gedanken in Worte zu kleiden, ist dieser Unterricht erklärlich.“ Das ist z. T. wörtlich die von Lasaulx zitierte Stelle aus W. v. Humboldt (VI, 539): „Die Sprache liegt in der Seele und kann sogar bei widerstrebenden Organen und fehlendem äußeren Sinn hervorgebracht werden. Dies sieht man bei dem Unterricht der Taubstummen, der nur dadurch möglich wird, daß der innere Drang der Seele, die Gedanken in Worte zu kleiden, demselben entgegenkommt . . .“ (N. V. 50).

Die Sentenz der Anmerkung: „Soviele Sprachen, soviele Herzen besitzt man“ — knüpft an Ennius an, den Lasaulx zitiert. Lasaulx' eigener Worte (N. V. 54) aber bedient sich Burckhardt, wo er die Sprachen „die unmittelbarste, höchst spezifische Offenbarung des Geistes der Völker“ nennt, „das ideale Bild desselben, das dauerhafteste Material, in welches die Völker die Substanz ihres geistigen Lebens niederlegen“. Auch hier spricht letztlich W. v. Humboldt: „Die Sprache ist gleichsam die äußere Erscheinung des Geistes der Völker“. So ist auf dem Umwege über Lasaulx Humboldtsches Gedankengut in Burckhardts „Weltgeschichtliche Betrachtungen“ gelangt. Ein Lasaulxscher Gedanke ist auch der, daß die Sprache „je früher, desto reicher“ sich zeige; daß die hohe Geisteskultur mit ihren Meisterwerken erst eintrete, wenn sie schon im Abblühen sei. (Lasaulx: „Denn der Kulminationspunkt der

Sprache als solcher ist mitnichten auch der Kulminationspunkt der Literatur: die geistig reifsten, vollendeten Sprachkunstwerke entstehen erst dann, wenn die physiche Vollsaftigkeit der Sprachentwicklung aufgehört hat. Erst wenn der Leib abstirbt, wird der Geist entbunden." N. V. 65.)

„Nach Lasaulx (S. 28) wäre die Reihenfolge in der Kultur die gewesen, daß auf den Bergbau (d. h. irgendeinen Grad der Metallbereitung) Viehzucht, Ackerbau, Schiffahrt, Handel, Gewerbe, bürgerlicher Wohlstand gefolgt wären; dann erst wären aus dem Handwerk die Künste und aus diesen zuletzt die Wissenschaften entstanden." Burckhardt stimmt ihm darin bei: es sei dies zwar „eine scheinbare Vermengung, in dem die einen dieser Dinge ihren Ursprung im materiellen, die andern im geistigen Bedürfnis haben". „Allein der Zusammenhang ist in der Tat ein sehr enger und die Dinge nicht zu sondern." Der Grund ist der: „Bei allem mit selbständigem Eifer, nicht rein knechtisch betriebenen materiellen Tun, entbindet sich ein, wenn auch oft nur geringer, geistiger Überschuß." „Im Menschen ist überhaupt nie bloß eine Seite ausschließlich, sondern immer das Ganze tätig . . ." (59).

Sodann befaßt Burckhardt sich mit dem Wesen der Künste: „Der höchste und früheste Dienst der Künste, dem sie sich ohne Erniedrigung fügen, ist der bei der Religion", sagt er mit Berufung auf Lasaulx. Er kommt hierauf später zurück. Besprochen werden noch: die wechselseitige Einwirkung der einzelnen Kulturelemente aufeinander, das Verhältnis von Kultur und Geselligkeit, von Kultur und Sittlichkeit, die Fähigkeit der Kulturen zu Renaissancen, die Kultur des 19. Jahrhunderts und in einem besonderen Abschnitt das Verhältnis von Poesie und Geschichte.

(III) Die Betrachtung der sechs Bedingtheiten.

Es folgt nach dem Kapitel der Trennung der Potenzen das Kapitel ihrer Verpflechtung[34]), Verschlingung und Kombination, die „Betrachtung der sechs Bedingtheiten". Lasaulx verliert man in vielen feinen „Beobachtungen des verschiedensten Ranges und aus allen Zeiten" oft gänzlich aus dem Auge. Immerhin gebührt ihm das Verdienst, den „Stoß an das Wasserglas, der die Eiskristalle anschießen macht", gegeben zu haben.

Bei Lasaulx fanden wir eine starke Abhängigkeit der Kultur und des Staates von der Religion vertreten, die als die

34) Dieser Ausdruck begegnet bezeichnenderweise in diesem Kapitel besonders häufig, z. B. S. 106, 109, 115, 148, 152, 153.

Grundlage beider gepriesen wurde. Unsere Vermutung, daß darum die entsprechenden Abschnitte bei Burckhardt besonders zahlreiche Parallelen zu Lasaulx aufweisen würden, bestätigt sich, zumal für die zweite Bedingtheit, die Abhängigkeit der Kultur von der Religion. Aber Lasaulx' Bedingtheiten mochten Burckhardt willkürlich erscheinen; so gut wie Religion und Kultur lassen sich auch Religion und Staat und Kultur und Staat in ein reziprokes Verhältnis bringen, das freilich in dem raschen Wechsel des Bedingens und Bedingtseins oft schwer zu erkennen ist. Burckhardts sicherer Beobachtungsgabe indes war es ein leichtes, es überall nachzuweisen, also auch ein Bedingtsein der Kultur durch den Staat, des Staates durch die Kultur und der Religion durch Staat und Kultur. Aber auch diese letztgenannten Bedingtheiten verwerten Lasaulxsche Gedanken oder nehmen gar, wie z. B. die fünfte, von ihnen ihren Ausgangspunkt.

1. Die Kultur in ihrer Bedingtheit durch den Staat.

Die erste Bedingtheit scheint uns nun freilich gleich Lügen strafen zu wollen, indem sie keinerlei Gedanken aufweist, die sich mit Bestimmtheit auf Lasaulx zurückführen lassen. Im N. V. findet sich auch keine Stelle, die diese Bedingtheit unmittelbar zum Gegenstand hätte. Allenfalls könnte man hierher rechnen das von Lasaulx bei Aufstellung des Verhältnisses von Leben und Bildung, d. i. in der Sprache der 1. Bedingtheit das von Staat und Kultur, erwähnte römische Paradigma für die Tatsache, daß der Staat gelegentlich retardierenden Einfluß auf die Kultur auszuüben sucht, nämlich dann, wenn diese ihn zu zersetzen droht. Der alte Cato habe darauf bestanden, die griechischen Schwätzer (die Philosophen Karneades, Diogenes, Kritolaus) aus der Stadt zu schaffen. Die Lehren dieser Philosophen, „unter dem Einfluß des sinkenden nationalen Lebens der Griechen entstanden", hätten allerdings, „wenn in Rom herrschend geworden, auch hier zur Auflösung des Staates beitragen" müssen (N. V. 29 f.). Der Fall der tatsächlichen Überwältigung des Staates durch die reflektierende Kultur gehört in die 4. Bedingtheit (des Staates durch die Kultur), für die Burckhardt sich die ausführlichere Schilderung des zersetzenden Einflusses der Reflexion aufspart. Hier spricht er positiv vom „Philhellenismus, der die Römer beherrschte — allerdings zugleich mit einer deutlichen Scheu vor dem auflösenden fremden Geiste". Er nennt ihn ein „unerhörtes

Glück für die Weltkultur", da ihm die Kontinuität der geistigen Überlieferung zu danken sei. Man fühlt hier Lasaulx mehrmals ganz in der Nähe. So auch dort, wo Burckhardt über die historische Aufgabe des alten Rom spricht, die er, wie Lasaulx, in der Ausgleichung der alten Kulturen zum Zwecke der Verbreitung des Christentums erblickt (88).

2. Die Kultur in ihrer Bedingtheit durch die Religion.

Die Lasaulxsche Bedingtheit Katexochen, wenn man so will! Die Religionen lesen wir im N. V., „sind wie der mütterliche Boden, aus welchem die Bäume aufsprießen und aus dem entwurzelt sie vertrocknen". Sie bilden „die Seele jeder schöpferischen Kraft, des gesamten politischen, künstlerischen und wissenschaftlichen Lebens" (N. V. 100). In gleicher Weise schildert Burckhardt hier die Religion als die Grundlage der Kultur: „Hohe Ansprüche haben die Religionen auf die Mutterschaft über die Kulturen, ja die Religion ist eine Vorbedingung jeder Kultur." Und: „Eine mächtige Religion entfaltet sich in alle Dinge des Lebens hinein und färbt auf jede Regung des Geistes, auf jedes Element Kultur ab." Lasaulx streift einmal — bei Gelegenheit der Charakteristik der Semiten — das Verhältnis von Kultur und Religion, als er die Unproduktivität der Semiten in Künsten und Wissenschaften auf ihren „starren Monotheismus" zurückführt. Hier finden wir den Gedanken wieder. Burckhardt spricht davon, daß der Islam wegen seiner „Trockenheit und trostlosen Einfachheit" der Kultur eher schädlich als nützlich gewesen sei. „Die Einfachheit erleichterte sehr seine Verbreitung, war aber mit derjenigen höchsten Einseitigkeit verbunden, welche der starre Monotheismus bedingt." „Denn", ist Lasaulx zitiert, „alle Kunst (bei Burckhardt fälschlich: Kultur!) und Wissenschaft ist im Momente ihrer Produktion pantheistisch, nicht monotheistisch."

Gesondert betrachtet Burckhardt die Kunst in ihrem Verhältnis zur Religion. „Die Künste, welches auch ihr Ursprung sei, haben jedenfalls ihre wichtigste, entscheidende Jugendzeit im Dienste der Religion zugebracht" (102 f.). Es „spricht eine Ahnung dafür, daß alles Dichten und aller Geist einst im Dienste des Heiligen gewesen und durch den Tempel hindurch gegangen ist" (105). In der Darstellung der „Ablösung der einzelnen Künste vom Kultus" folgt Burckhardt Lasaulx insofern, als er, wie dieser die Loslösung vom Kultus in der umgekehrten Reihen-

folge ihrer Entstehung sich vollziehen läßt, beginnend mit der geistigsten der Künste, der Poesie, endigend mit den vitaleren, wurzelhafteren bildenden Künsten.

3. Der Staat in seiner Bedingtheit durch die Religion.

Was den Staat in seiner Bedingtheit durch die Religion betrifft, „so ist gewiß bei den Gründungen der Staaten — vermutlich nach furchtbaren Krisen — die Religion mächtig mitbestimmend gewesen und hat von daher einen dauernden Einfluß auf den ganzen Lebenslauf des Staates beansprucht." Ähnlich vernimmt man's aus dem N. V.: Die Religionen „begleiten die Völker durch alle Stadien des Lebenstages, in dessen Morgenfrühe sie geboren wurden" (N. V. 100).

„Im Vorübergehen" heißt es von Restaurationen (eines vergangenen Volks- und Staatstums durch die Religion) ganz im skeptischen Sinne Lasaulx', der die Versuche alternder Völker, das „verschwundene Ideal ihrer Jugend wiederherzustellen", nur für „edle Reminiszenzen" hält: „Was die Größe dieser Restaurationen betrifft, so liegt sie nicht im Erfolg, denn dieser ist meistens geringer als die anfängliche optische Täuschung hoffen ließ, sondern in der Anstrengung, welche dazu gemacht wird, in der Kraft, etwas ersehntes Ideales, nämlich nicht die wirkliche Vergangenheit, sondern ihr verklärtes Gedächtnisbild herzustellen" (110).

4. Der Staat in seiner Bedingtheit durch die Kultur.

„Gegenüber der Kultur ist der Staat in seinen früheren Stadien, zumal in seiner Verbindung mit der Religion, der bedingende Teil . . ." In späteren Zeiten gerät er leicht in Abhängigkeit von der Kultur, ja die Kultur überwältigt ihn. Die Philosophie diskutiert ihn, zerschwatzt ihn. „Bei den Griechen fällt dieser Moment der erwachenden Philosophie in die Zeit, in welcher die alten Monarchien untergegangen und an ihrer Stelle volksfreie Republiken aufgekommen waren", sagt Lasaulx (N. V. 114). Die griechische Polis ist in der Tat das klassische Beispiel für diese Bedingtheit, von dem auch Burckhardt seine Kenntnisse herleitet. Für die Poleis der Griechen, sagt er, sei „ der Durchbruch der Demokratie als Überwältigung des Staates durch die Kultur zu betrachten, welche hier soviel als Räsonne-

ment ist" (122). Was er dann einige Seiten weiter (128) über die Reflexion, „angeblich Schöpferin neuer politischer Formen, tatsächlich aber Allzersetzerin", ausführt, beweist zum mindesten völlige gedankliche Übereinstimmung mit Lasaulx, wenn man es nicht gar als Reminiszenz aus dem N. V.[35]) ansprechen will.

5. Die Religion in ihrer Bedingtheit durch den Staat.

Es läßt sich auch die Bedingtheit der Religion durch den Staat erweisen. „Man darf sich dabei nicht durch die vielen Ausdrücke der Frömmigkeit irre machen lassen, wie das Horazische „dis te minorem quod geris imperas" oder Cicero, de legibus I, 7 (und sonst) oder die Stelle bei Valerius Maximus I, omnia namque post religionem ponenda semper nostra civitas duxit . . . qua propter non dubitaverunt sacris imperia servire." Das aber sind Zitate, die Lasaulx anführt, als er von dem Staatsgrundsatz der Römer spricht, der väterlichen Religion alles unterzuordnen, da sie das den Staat und alles bürgerliche Leben zusammenhaltende Band sei. Die beiden klassischen Religionen aber seien durch den Staat bedingt gewesen, berichtigt ihn Burckhardt und knüpft daran seine Betrachtung. Hier haben wir ein typisches Beispiel dafür wie Burckhardt Lasaulxsche Gedanken aufgreift und tiefer denkt oder wie unscheinbare Anregungen Lasaulx' ihm den Stoff liefern zu längeren oder kürzeren, immer treffenden Ausführungen.

6. Die Religion in ihrer Bedingtheit durch die Kultur.

Als letztes endlich wird das Abhängigkeitsverhältnis der Religion von der Kultur besprochen. Burckhardt unterscheidet zwei „Phänomene": Religion und Kultur können identisch sein, d. h. die Religion ist im wesentlichen Kulturvergötterung, oder aber „eine gegebene Religion kann durch Einwirkung der Kulturen verschiedener Völker und Zeiten wesentlich verändert oder doch gefärbt werden". Die letzte Ansicht sahen wir durch Lasaulx vertreten, dem Burckhardt zugibt, daß „keine Religion jemals ganz unabhängig von der Kultur der betreffenden Völker und Zeiten gewesen" sei (147). Es folgt ein chronologischer Längsdurchschnitt durch die Geschichte zu diesem Thema.

---

35) Vgl. bes. N. V. 31, daneben 29, 114, Anm. 219, 154.

(IV) Die geschichtlichen Krisen.

„Für das Kapitel „Krisen", sagt Joel, „findet man nicht wie für andere Abschnitte eine Parallele und daher mögliche Anregung bei Lasaulx. Begreiflich; denn Burckhardts „Krisen" stehen in der Geschichtsphilosophie dem genetischen Zug des 19. Jahrhunderts etwa so gegenüber wie in der Geologie Cuviers Katastrophentheorie, die durch Lyells Evolutionismus überwunden ward. Die englisch-deutsche Entwicklungsauffassung entspricht mehr dem Lebenstempo dieser Völker, während sich die Geschichte der romanischen Völker dramatischer abspielt. Jakob Burckhardt denkt hier entschieden romanischer . . ." [36]). Lasaulx denkt romantisch. Aber wohl auch romanisch, so wie Joel den Begriff versteht: Ihn, der im „Untergang des Hellenismus" die Katastrophe des antiken Lebens geschildert hat, der sich und seine Zeit im Kreislauf des Geschehens in einer ähnlichen Katastrophe, wiederum an einem Abend des Völkerlebens angelangt wähnt, der pessimistisch denkt auf Grund seiner biologischen Auffassung der Geschichte, nicht optimistisch, wie es der genetischen Geschichtsbetrachtung entspräche, wird man zum geschichtsphilosophischen Evolutionismus des 19. Jahrhunderts so wenig wie Burckhardt in Beziehung bringen dürfen. Aber schließlich braucht Lasaulx garnicht romanisch zu denken, um doch ein Kapitel wie die „Krisen" anregen zu können. Die Tatsache, daß er so denkt, macht die Anregung in diesem Falle um so verständlicher.

Burckhardts „Krisen" sind Lasaulx' „Revolutionen". Das ist schon rein äußerlich leicht zu erkennen: Burckhardt nennt die Krisen beschleunigte Prozesse (160), Lasaulx die Revolutionen Umwandlungsprozesse, Burckhardt spricht von einem Despotismus nach den Krisen (188), Lasaulx von einer eisernen Zwangsgewalt nach den Revolutionen, Burckhardt sagt zum „Lobe der Krisen" (191), was Lasaulx zu Gunsten der Revolutionen anführt. — Daher erklärt es sich, daß Burckhardt in der Betrachtung von Lasaulx' „Invasionen" ausgeht; denn sie sind auch Umwandlungs-, nämlich „Verjüngungsprozesse" (N. V. 80, 92 f.). Burckhardt nennt sie primitive Krisen, die von der Erörterung auszuschließen seien. Für eine „etwas wohlfeile optimistische Ansicht von dem Befruchtenden solcher Invasionen", da sie „einseitig ausgehe von der germanischen Invasion ins römische Reich", hält er Lasaulx' Behauptung: „Jedes große Volk, wenn es in seiner Gesamtheit nicht mehr eine gewisse Masse unverbrauchter Naturkräfte in sich trägt, aus

36) Joel, S. 394.

denen es sich erfrischen und verjüngen kann, ist seinem Untergange nahe, sodaß es dann nicht anders regeneriert werden kann als durch eine barbarische Überflutung." Denn nicht jede Invasion sei eine Verjüngung, sondern nur die, welche von einem jungen kulturfähigen Volk gegen ein älteres Kulturvolk ins Werk gesetzt werde (161). „Nur beim Konubium der beiden Völker kann Rettung sein" (162).

Lasaulx schildert die Invasionen, wie sie Hand in Hand gehen mit Völkerkriegen. Er unterscheidet kaum zwischen ihnen. Konsequent folgt Burckhardt Lasaulxschen Gedankengängen, indem er nun auch im Anschluß an die Invasionen den Krieg als „Völkerkrisis" und — ebenfalls wie Lasaulx — als „notwendiges Moment höherer Entwicklung" darstellt. Er beschönigt ihn keineswegs, im Gegenteil: „Es gehört mit zur Jämmerlichkeit alles Irdischen, daß schon der Einzelne zum vollen Gefühl seines Wertes nur zu gelangen glaubt, wenn er sich mit anderen vergleicht und es diesen je nach Umständen tatsächlich zu fühlen gibt. Staat, Gesetz, Religion und Sitte haben alle Hände voll zu tun, um diesen Hang des Einzelnen zu bändigen." „Im großen aber, von Volk zu Volk, gilt es als zeitweise erlaubt und unvermeidlich, aus irgendwelchen Vorwänden übereinander herzufallen." Die Gründe sind meistens nichtig (vgl. auch W. B. 33 f.): „Schlecht ist der Trost mit einem höheren Weltplan und dgl. Jede erfolgreiche Gewalttat ist allermindestens ein Skandal, d. h. ein böses Beispiel; die einzige Lehre aus gelungener Missetat des Stärkeren ist die, daß man das Erdenleben überhaupt nicht höher schätze als es verdient" (166). Für die Wohltätigkeit des Krieges, sagt Burckhardt, berufe man sich auf Heraklits „*πόλεμος παιὴρ πάντων*". „Demgemäß führt Lasaulx (S. 85) aus, der Antagonismus sei die Ursache alles Werdens: aus dem Widerstreit der Kräfte entstehe erst die Harmonie, die rerum concordia discors oder die discordia concors, — an welchen Stellen indes beiderseits weiterwirkende und lebende Kräfte gemeint sind, nicht eine siegreiche neben einer zerschmetterten; — ja der Krieg sei etwas Göttliches, ein Weltgesetz, schon in der ganzen Natur vorhanden; nicht umsonst hätten die Inder auch einen Zerstörungsgott, Siwa; der Krieger sei mit dem Enthusiasmus der Zerstörung erfüllt; die Kriege reinigten die Atmosphäre wie Gewitterstürme, stärkten die Nerven, erschütterten die Gemüter, stellten die heroischen Tugenden her, auf welche ursprünglich die Staaten gegründet gewesen, gegenüber Entnervung, Falschheit und Feigheit." Burckhardts „Fazit" ist fast das Lasaulxsche: „Der lange Friede bringt nicht nur Entnervung hervor, sondern

er läßt das Entstehen einer Menge jämmerlicher Notexistenzen zu" (164). „Der Krieg bringt wieder die wahren Kräfte zu Ehren." Er hat „eine enorme sittliche Superiorität über den bloßen gewaltsamen Egoismus des Einzelnen; er entwickelt die Kräfte im Dienst eines Allgemeinen und zwar des höchsten Allgemeinen und innerhalb einer Disziplin, welche zugleich die höchste heroische Tugend sich entfalten läßt; ja er allein gewährt dem Menschen den großartigen Anblick der allgemeinen Unterordnung unter ein Allgemeines." Aber während Lasaulx allgemein spricht, macht Burckhardt Einschränkungen: „Nur müßte es womöglich ein gerechter und ehrenvoller Krieg sein, etwa ein Verteidigungskrieg." „Ferner ein wirklicher Krieg um das gesamte Dasein", nicht etwa ein „permanentes kleines Fehdewesen". Von den heutigen Kriegen sagt Burckhardt, daß sie „wohl Teile einer großen allgemeinen Krisis, aber einzeln für sich ohne die Bedeutung und Wirkung echter Krisen" seien; „das bürgerliche Leben bleibt dabei in seinem Gleise und gerade die jämmerlichen Notexistenzen bleiben alle am Leben; diese Kriege hinterlassen aber enorme Schulden, d. h. sie sparen die Hauptkrisis für die Zukunft zusammen" (165). — „Endlich ist überhaupt nicht nötig — so wenig wie oben bei den Invasionen — bei jeder Zerstörung eine künftig daraus hervorgehende Verjüngung vorauszuverkünden." Daß Burckhardt hier an Lasaulx denkt, geht einmal aus dem Hinweis auf die schon besprochenen Invasionen hervor, sodann aus dem folgenden Gedanken, daß unser Erdball vielleicht schon gealtert sei, wobei es nichts ausmache, wie alt er sensu absoluto sei, d. h. wie oft er um die Sonne gewandelt sei; er könne dabei sehr jugendlich sein, welche Bemerkung deutlich an einer Lasaulxschen Kritik übt, daß „unter den sich bildenden und vergehenden Welten unser ganzes Sonnensystem im Verhältnis zu anderen noch in einem jugendlichen Alter und innerhalb dieses Systems die Erde — — etwa im Mannesalter" stehe (N. V. 161) und man u. a. aus diesem Grunde für die Zukunft noch „neue und bessere Zustände" erwarten dürfe. „Von großen verkalkten Ländern", sagt Burckhardt „ist nicht abzusehen, wie sie nach Verlust ihrer Edelvegetation je wieder eine neue erhalten sollen, und so können auch Völker vernichtet werden, ohne in andern Völkern als Mischungsbruchteil weiterzuleben" (165).

Burckhardt gibt sodann eine Charakteristik der Krisen: In den griechischen Staaten durchlaufen sie den „Kreislauf von Königtum, Aristokratie, Tyrannis, Demokratie, Despotie". Für Griechenland wenigstens bestätigt Burckhardt also Lasaulx' Kreislauf der drei Verfassungsgrundformen und ihrer Aus-

artungen, dem er an anderem Orte widersprach. In Rom „ist erst die Völkerwanderung die wahre Krisis gewesen. Sie hat im höchsten Grade den Charakter einer solchen: Verschmelzung einer neuen materiellen Kraft mit einer alten, welche aber in einer geistigen Metamorphose, aus einem Staat zu einer Kirche geworden, weiterlebt“ (169). Die Quelle für diese „geistige Metamorphose“ ist bei Lasaulx zu suchen, der S. 92 die materielle Erfrischung des alternden Rom durch die barbarische Überflutung in der Völkerwanderung und S. 144 f. das Weiterleben des alten Rom in der römischen Kirche schildert.

„Ob der Krisen vorbereitende Zeitgeist die bloße Summe der vielen gleichdenkenden Einzelnen ist, oder eher, wie Lasaulx (S. 24 f.) meint, die höhere Ursache ihrer Gärung, mag dahingestellt bleiben wie die Frage über Freiheit und Unfreiheit überhaupt“ (171).

Es folgt eine glänzende Schilderung des Verlaufs der Krisen, wobei die große französische Revolution Burckhardt wohl das meiste Material geliefert haben mag, dann der „Ernüchterung“ (183).

„Der Despotismus nach den Krisen ist zunächst die Herstellung zweckmäßigen Befehlens und willigen Gehorchens, wobei sich die gelösten Bande des Staates wieder neu und fest knüpfen“ (188). Lasaulx drückt dies so aus: „Da übrigens jede staatliche Ordnung als solche auf zwei Hauptfundamenten ruht, machtvoller Autorität und geduldigem Gehorsam, verständigem Befehlen und willigem Gehorchen, und da diese Fundamente in jeder großen Revolution notwendig erschüttert werden, so ist eine gewöhnliche Folge großer Revolutionen die, daß nach ihnen vorübergehend eine eiserne Zwangsgewalt auftritt, um die dekomponierten Bande der staatlichen Ordnung von neuem zu knüpfen.“

Burckhardt fährt fort: „Auch Aristokratien abdizieren mit Willen zeitweise. So die römische Republik, wenn sie einen Diktator ernannte; denn creato dictatore magnus plebem metus incessit“ (Livius II, 18). Lasaulx sagt: „Zehn Jahre nach Vertreibung der römischen Könige ernannte der Senat den ersten Diktator T. Larcius, und es wird uns ausdrücklich berichtet, daß die plebejische Gemeinde vor dieser Diktatur gezittert habe, weil gänzlich ohne Schutz gegen sie, creato dictatore magnus plebem metus incessit“ (Livius II, 18).

Burckhardts Betrachtung geht weiter: „Ganz besonders leicht aber abdizieren bisweilen Demokratien. In Hellas machen sie den, welcher ihre Aristokratie gebrochen oder verjagt hat, zum Tyrannen und setzen dann voraus, daß ein solcher dauernd

ihren dauernden Willen vollziehe. Wenn dies dann doch nicht so ganz der Fall ist, so sagt etwa der Demagog Hybreas zum Tyrannen Euthydemos in Mylasa: „Euthydemos, du bist ein notwendiges Übel für den Staat; denn wir können weder mit dir, noch ohne dich leben" (Strabo XIV, 2, 24). Bei Lasaulx heißt dies: „Wie ein solcher absoluter Alleinherrscher schlechterdings unentbehrlich und doch verhaßt sein könne, beweist, was Strabon von der Stadt Mylasa in Kleinasien erzählt, wo der Demagog Hybreas zu dem Tyrannen Euthydemos sagte: Du bist für die Stadt, Euthydemus, ein notwendiges Übel; denn wir können weder mit dir noch ohne dich leben" (Strabon XIV, 2, 24).

Auch das „Lob der Krisen" schildert Burckhardt in engster Anlehnung an Lasaulx: Dieser nennt die Revolutionen die politischen Entwicklungskrankheiten des Völkerlebens und behauptet, sie seien heilkräftig, wenn sie in die Jugend oder das kräftige Mannesalter der Völker fielen. Burckhardt sagt: „Die Krisen sind (freilich je nach dem Lebensalter, in welchem das betreffende Volk steht!) als echte Zeichen des Lebens zu betrachten, als eine Aushilfe der Natur, gleich einem Fieber" (191).

Lasaulx weiter: „Dasselbe wie im Leben der Einzelnen findet auch im Großen des Völkerlebens nach heilkräftigen Revolutionen statt: daß nach einer solchen Krankheit der Organismus sich gesunder und kräftiger entwickelt als vorher." „Eine neue fortschreitende Lebensentwicklung kann nur gewonnen werden durch ein momentanes Zurückgehen auf den Zustand der Naturwildheit." Burckhardt, beide Gedanken verknüpfend: „Überhaupt geschehen alle geistigen Entwicklungen sprung- und stoßweise — wie im Individuum, so hier in irgendeiner Gesamtheit."

Lasaulx: „Wenn die Civilisation einen gewissen Grad, den Höhepunkt der Überbildung erreicht hat, gibt es kein anderes Mittel als Revolutionen, um einen neuen Ausgangspunkt zu gewinnen." Burckhardt: „Die Krisen räumen auf: zunächst mit einer Menge von Lebensformen, aus welchen das Leben längst entwichen war und welche sonst mit ihrem historischen Recht nicht aus der Welt wären wegzubringen gewesen."

Selbst der Gedanke: „Die Krisen beseitigen auch die ganz unverhältnismäßig angewachsene Scheu vor „Störung" und bringen frische und mächtige Individuen empor" — mag auf Lasaulx' gänzlich nebensächlichem Hinweis zurückzuführen sein, daß „jede Krankheit als solche eine Störung der Gesundheit" sei. „Die Lehre vom Verfall und Tod der Nationen müssen wir uns versagen zu behandeln." Darüber möge man Lasaulx,

S. 93, 101, 107, 139—153 befragen. Hier endet das Kapitel „Krisen"; es folgen noch: „Zusätze über Ursprung und Beschaffenheit der heutigen Krisis." Nach allem ist Joels Annahme hinfällig.

(V) Das Individuum und das Allgemeine. (Die historische Größe).

Wie Lasaulx der Schilderung der geschichtlichen Faktoren der Religion, des Staates, der Künste, Wissenschaften und der Revolutionen das Kapitel „Heroen der Menschheit" folgen läßt, so Burckhardt den „Krisen" die „historische Größe". „Unter allen Umständen" will er sich diesmal beschränken, sich , hier damit begnügen, nicht den Begriff, sondern den faktischen Gebrauch des Wortes „historische Größe" zu beleuchten" (214). Aber bald entwächst der Heros, wie ihn Lasaulx schildert, seinen Händen, „auf die Menschen losschreitend" (234). , Fraglich ist, wie lange er sich wird bändigen, sich die Größe seines Wesens verzeihen lassen können" (235). Ausdrücklich verwahrt sich Burckhardt dagegen, sittliche Ideale der Menschheit darstellen zu müssen; „denn das große Individuum ist ja nicht zum Vorbild, sondern als Ausnahme in die Weltgeschichte gestellt" (234). Macht vor allem, Wille zur Macht sind ihm wesentlich. „Der Widerspruch in der Nähe wird völlig unmöglich; wer noch widerstehen will, kann ihm nur noch auf dem Schlachtfeld begegnen" (236). Das ist etwas anderes als Lasaulx' „lichte Göttergestalt", als sein „neuer Heiland", der „in Zeiten der sinkenden Kraft, wo die Not am höchsten und die Hilfe am nächsten, aus der Wurzel Jesse geboren wird". Hier wäre also eher Lasaulx' Einfluß auf Burckhardt zu bezweifeln. Joel selbst betont ja das Unterschiedliche in der Auffassung der historischen Größe bei Burckhardt und Lasaulx: „Erst mußte bei ihm (Burckhardt) der gotterfüllte Heros der Idealisten des heiligen Nimbus entkleidet, verweltlicht werden, dann konnte er sich als Nietzsches Titan in den Kampf gegen die Götter stürzen. Was hier Burckhardt getan, messe man an Lasaulx' Philosophie der Geschichte, dieser wahrhaften Theologisierung der Geschichte"[37]). Allein, man ginge fehl, wenn man es aus diesem Grunde bei der Annahme einer rein äußerlichen, nur auf die Folge der Betrachtungen sich erstreckenden Anregung Lasaulx' auf Burckhardt bewenden ließe:

---

37) Joel, l. c. S. 386.

Die Eingangsworte des 5. Kapitels lassen entgegen der Burckhardtschen Behauptung einer gänzlichen Systemlosigkeit der W. B. doch einen gewissen Zusammenhang der Betrachtungen erkennen: „Unsere Betrachtung der dauernden Einwirkungen der Weltpotenzen aufeinander, fortgesetzt durch die der beschleunigten Prozesse, schließt mit derjenigen der in einzelnen Individuen konzentrierten Weltbewegung — —." Eine einzige Betrachtung, sagt Burckhardt hier, sind also letztlich die Weltgeschichtlichen Betrachtungen, nämlich die des geschichtlichen „Gesamtlebens" (214, 224, 269), das einmal, in den Krisen, beschleunigt, sprunghaft sich bewegt, wie in einem Fieber gärt, ein andermal in großen Individuen sich konzentriert. Der gleiche gedankliche Zusammenhang wie bei Burckhardt aber besteht bei Lasaulx zwischen dem 4. und 5. Kapitel: „Daß ungefähr gleichzeitig, sechshundert Jahre vor Christus, in Persien Zarathustra, in Indien Gautama-Buddha, in China Confutse, unter den Juden die Propheten, in Rom der König Numa und in Hellas die ersten Philosophen, Jonier Dorier, Eleaten als die Reformatoren der Volksreligion auftraten: kann — — — nur in der inneren substantiellen Einheit des menschheitlichen Lebens und des Völkerlebens, nur in einer gemeinsamen alle Völker bewegenden Schwingung des menschheitlichen Gesamtlebens seinen Grund haben, nicht in der besonderen Effervescenz eines Volksgeistes. Wie es denn gewiß ist, daß in der Entwicklung der menschlichen Erkenntnis ein selbständiges Leben sei, das nach eigenen, ihm inwohnenden Gesetzen sich hervorbildet und" — hier erfolgt der Übergang in der Betrachtung — „die einzelnen Bearbeiter nur als dienende Organe gebraucht" (N. V. 115 f.).

Die tiefgehende Übereinstimmung im Gedankengang bei Burckhardt und Lasaulx ist offenkundig. So sehr sind die Kapitelübergänge in beiden Büchern verwandt, daß — wir kommen hierauf zurück — der Schluß des Lasaulxschen 4. Kapitels den Anfang des Burckhardtschen 5. bilden konnte, von einleitenden Vorbemerkungen abgesehen.

Nicht verwunderlich darum, daß Burckhardt und Lasaulx in der Auffassung der historischen Größe ein gut Stück Weges zusammengehen. Auch bei Burckhardt sind die großen Individuen ganz wesentlich Organe höherer geschichtlicher Mächte: „Die Bestimmung der Größe scheint zu sein, daß sie einen Willen vollzieht, der über das Individuelle hinausgeht und der je nach dem Ausgangspunkt als Wille Gottes, als Wille einer Nation oder Gesamtheit, als Wille eines Zeitalters bezeichnet wird" (244). Lasaulx waren die großen Persönlichkeiten

„Männer, deren ganzes Tun mit Recht als eine göttliche Offenbarung betrachtet wird, als das Offenbarwerden eines bis dahin verborgenen göttlichen Willens" (N. V. 128). Wenn Burckhardt ferner die großen Individuen die „wichtigste Urkunde über den Geist der Zeiten" (224), den „höchsten Ausdruck des Gesamtlebens" (244) nennt, von ihnen sagt, daß in ihnen der Volksgeist sich konzentriere (225), daß sie „Staaten, Religionen, Kulturen und Krisen resumieren" (231), so ist das ganz die romantische Auffassung und Sprache Lasaulx', der seine Heroen „Träger der neuen, das Leben gestaltenden Ideen" (N. V. 117) nennt, „Sprossen aus der tiefsten Wurzel des nationalen Lebens", „ein Stück von der bis dahin noch nicht entfalteten Wesenheit ihres Volkes" (120), Männer, „an deren Leben sich die ganze Geschichte der Völker fortentwickelt" (125), und der wie Burckhardt in ihnen die Verkörperung und Stimme des Volksgeistes erblickt[38]).

Aber Lasaulx bestreitet vom 5. Kapitel der W. B. mehr als Burckhardts romantische Auffassung der historischen Größe[39]): er liefert auch den größten Teil der dort geschilderten „Kategorien von Größen" (244). Freilich, Lasaulx nennt sie nur, während Burckhardt ihre Größe begründet.

In dem zum 5. überleitenden Schluß des 4. Kapitels spricht Lasaulx von „großen Entdeckern, denen die Wissenschaften ihren Fortschritt verdanken". Hier knüpft Burckhardt an, faßt aber den Begriff „Entdecker" in einem viel ursprünglicheren Sinne und sucht die Frage zu beantworten, warum die „bloßen Erfinder und Entdecker im gewerblichen Fach" keine großen Männer seien (216). Von den Entdeckern ferner Länder sei nur Kolumbus „groß, aber sehr groß" gewesen, „und doch ließe sich die Entbehrlichkeit des Kolumbus behaupten." „Amerika", zitiert er K. E. von Baer nach Lasaulx — „würde bald entdeckt worden sein, auch wenn Kolumbus in der Wiege gestorben wäre." Von Äschylus, Phidias und Plato könne man dies nicht sagen. „Wenn Rafael in der Wiege gestorben wäre, so wäre die Transfiguration wohl ungemalt geblieben." „Dagegen sind alle weiteren Entdecker der Ferne nur sekundär; sie leben nur von der durch Kolumbus eröffneten und erwiesenen Möglichkeit." „Immerhin behauptet bei wichtigen Entdeckungen in der Ferne

---

38) Vgl. oben S. 19.

39) Burckhardts Auffassung von der historischen Größe kennzeichneten wir schon oben (S. 95) als die romantische. Wir verweisen hier auf jene Ausführungen zurück. Die eingangs dieses Kapitels festgestellten Unterschiede in der Auffassung der Größe bei L. und B. sind peripherer Natur und berühren nicht den Kern der Auffassung, der auch bei B. romantisch ist.

der erste Entdecker (z. B. ein Layard in Ninive) einen unverhältnismäßigen Glanz, obwohl wir wissen, daß die Größe im Objekt und nicht im Manne liegt."

Noch weiter hängt der Gedanke von Lasaulx ab: „Bei den wissenschaftlichen Forschern" — das erst sind Lasaulx' „Entdecker" — „hat zwar die Geschichte jedes Faches eine Anzahl von relativen Größen, allein sie geht dabei von dem Interesse des betreffenden Faches und nicht dem des Weltganzen aus und fragt, wer dieses Fach am meisten gefördert habe." Erwähnung finden in diesem Zusammenhang die Repräsentanten der historischen Wissenschaften, der Naturwissenchaften und die großen Philosophen.

Es folgen als historische Größen die Dichter und bildenden Künstler. Man merkt es leicht, daß ihnen Burckhardts besondere Liebe gehört. Ähnlich ist es bei Lasaulx, der allein Homer fünf Seiten des Buches widmet. Über die Stellung Homers verweist Burckhardt auf ihn. Auch sonst glaubt man an manchen Stellen Lasaulx, der ja namentlich von den Dichtern und Künstlern die Beziehung zu Gesamtleben (Volksgeist) und Religion (Ursprung der Kunst aus dem Kultus) betont, deutlich zu vernehmen: „Ferner lernen wir die Künstler und Dichter von jeher in feierlichen und großen Beziehungen zur Religion und Kultur kennen" (220). „Ursprünglich arbeiten im Dienste der Religionen die Künstler namenlos" (225). Die Dichter sind die „Dolmetscher" (220) des Wollens und Empfindens der Zeiten. Aus ihnen „spricht der konzentrierte Volksgeist".

Ob Burckhardt die ‚Gestalten des Mythus" (229), „diejenigen Größen, welche wesentlich der Kunst und Poesie ihr Dasein verdanken" und „welche entweder garnicht oder ganz anders existiert haben, als sie uns geschildert werden, die idealen oder idealisierten Männer, welche entweder als Stifter und Gründer an der Spitze der einzelnen Nationen stehen oder als Lieblingsgestalten der Volksphantasie in ein heroisches Alter der Nation versetzt werden", hier angeführt haben würde, wenn er nicht bei Lasaulx auf sie gestoßen wäre, der ihnen ganze Seiten widmet, im 5. Kapitel und bereits früher, ist sehr zu bezweifeln; findet er selbst es doch angebracht, diesmal einen Grund dafür beizubringen, warum ihrer hier Erwähnung geschieht: „Wir dürfen sie deshalb nicht übergehen, weil dieses ganze Kapitel der Umdeutung des historisch vorhandenen und der Neuschaffung von nicht Existierendem der stärkste Beweis für das Bedürfnis der Völker nach großen Repräsentanten ist." Zu den mythologischen Größen rechnet Burckhardt die „Na-

mensheroen und Archegeten eines Volkes als mythische Repräsentanten seiner Einheit". Ihre Kategorisierung: verblaßte Götter, Göttersöhne, geographische und politische Abstrakta — mag erfolgt sein auf Grund der Schilderung im 2. Kapitel des N. V., wo u. a. auch die von Burckhardt erwähnten Noah, Ismael, Hellen, Tuisko, Mannus genannt sind.

„Im höchsten Sinne zu den großen Männern" zählt Burckhardt die Religionsstifter, „weil in ihnen dasjenige Metaphysische lebendig ist, welches dann fähig bleibt, Jahrtausende hindurch nicht bloß ihr Volk, sondern vielleicht noch viele andere Völker zu beherrschen, d. h. religiös-sittlich beisammenzuhalten" (231). In origineller Weise ist hier ein Lasaulxscher Gedanke umgebildet: „Ein solcher Mann ist Moses, von dem eine Kraft ausging, die nicht nur in seiner Zeit das verkommene Leben seines Volkes regeneriert hat, sondern noch auf Jahrtausende hinaus die Lebensgeister desselben beherrscht und dessen Trümmer innerlich zusammenhält." Lasaulx meint, vom Standpunkt der Weltgeschichte seien allerdings auch Orpheus, Zoroaster, Buddha, Mohammed den „geistigen Wundertätern" der Menschheit beizuzählen, nicht nur Moses und Christus. Burckhardt spricht das drastischer aus: „Selbst das unsauberste Exemplar, Mohammed, hat etwas von dieser Größe." Bezüglich der Religionsstifter ist zudem auf Lasaulx verwiesen. „Hier müßte auch noch von den großen Gesetzgebern gesprochen werden", lautet eine Anmerkung, wie es bei Lasaulx in diesem Zusammenhang geschieht.

Später (240) ist noch eine „Spezies" angeführt: der Revolutionsgeneral, dem man in Zeiten tiefer Erschütterung des Staatslebens auch die politische Regierung anvertraut, „da ja das Staatsleben günstigsten Falles zunächst doch nur aus Befehlen und Gehorchen bestehen kann." Wir fanden diesen Lasaulxschen Gedanken von Burckhardt bereits an anderem Orte verwertet.

Es bleiben noch Einzelheiten, die zweifellos auf Lasaulx zurückgehen: Wie dieser verkündet Burckhardt das Mysterium der Größe: „Zeit und Mensch treten in eine große, geheimnisvolle Verrechnung" (214), (Lasaulx: „Das erste Hervortreten freilich jeder neuen geistigen Bewegung ist in Schweigen und Geheimnis gehüllt." N. V. 116) und schildert er die „Gefahren der Anfänge": „Inzwischen reift, von wenigen erkannt, zwischen gewaltigen Gefahren derjenige heran, welcher dazu geboren ist, die schon weit gediehene Bewegung zu einem Abschluß zu führen — —" (233). „Wenn aber der große Mann käme und nicht gleich in seinen Anfängen unterginge, so ist noch die

Frage, ob man ihn nicht zerschwatzen und durch Hohn über ihn Meister würde. Unsere Zeit hat eine zermürbende Kraft" (251). (Lasaulx: Gott und die Natur „lieben die Anfänge der Dinge zu verbergen", und dies ist nötig, „damit sie in heiliger Stille ungestört wachsen können, was nicht möglich wäre, wenn sie von Anfang an betastet und kritisch, mikroskopisch untersucht würden." N. V. 128 f.)

Endlich mag das, was Burckhardt von der „Umgestaltung und Färbung, welche die einmal für groß Erkannten erfahren" (249), ihrer Symbolisierung und Realisierung und ihrer Bedeutung für die Nachwelt sagt, durch Lasaulx angeregt sein, der die Lebensgeschichte der großen Männer „in Wunder und in Sagen" eingehüllt sein läßt, seine Heroen der „großen Republik der Geister" beizählt und von ihnen sagt, daß sie „nicht einmal nur lebendig und dann tot, sondern fortwährend lebendig und lebenerzeugend" seien.

(VI) Über Glück und Unglück in der Weltgeschichte.

Burckhardts letztes Kapitel: „Über Glück und Unglück in der Weltgeschichte" läßt auf den ersten Blick jede Beziehung zu Lasaulx vermissen. Schon dem Titel ist im N. V. nichts Ähnliches gegenüberzustellen, außerdem ist Lasaulx kein einziges Mal zitiert. Dennoch steht dieses letzte Kapitel nicht außerhalb der Lasaulxschen Inspiration: Es ist gleichsam ein später, kaum mehr vernehmbarer Nachhall der Lasaulxschen Schrift bei Burckhardt[40]).

Die erste Spur der Lasaulxschen Anregung des Kapitels scheint uns nun gerade sein Titel zu verraten, den die Themen der beiden letzten Kapitel des N. V. bestimmt haben dürften. Das VI. Kapitel bei Lasaulx ist das des „Untergangs", das VII. das der Hoffnung. Burckhardt faßt also diese beiden Kapitel gewissermaßen schon im Titel seiner Schlußbetrachtung zusammen. Und auch Burckhardt redet ja in dem Kapitel von den geschichtlichen Untergängen, mit denen er uns durch den Hinweis auf das unzerstörbare, unvergängliche Ganze der Geschichte zu versöhnen sucht. Lasaulx' Inspiration steht also fest. Was aber das Genie eines Burckhardt aus unscheinbaren

40) Die spürbare Entfernung von Lasaulx mag durch die spätere Entstehung des Kapitels (vgl. hierüber Bächtold, l. c. S. 282) mitverursacht sein.

Anregungen macht, lehrt zumal dieses Kapitel. So sehr ist aus Lasaulx' Anregungen etwas anderes und Neues geworden, daß der Titel dem Inhalt des Kapitels nicht ganz gerecht wird. Wer würde hinter ihm ein Kapitel über historische Erkenntnis vermuten? „Wir werden", so umschreibt Burckhardt selbst den Inhalt des Kapitels, „in einem Abschnitt über Glück und Unglück in der Weltgeschichte unsere Objektivität gegen Übertragung des Wünschbaren in die Geschichte zu wahren suchen" (2; 12). Solche Aufgabe läßt der Titel nicht erwarten. Für ihn bleibt nur die hier gebotene Erklärung und Herleitung. Er bewahrt um so sichtbarer die Spur Lasaulx', je mehr diese sich im Kapitel selbst verliert.

Lasaulx leitet sein VI. Kapitel mit dem Satze ein: „Daß auch die Völker sterben . . .: diese Wahrheit kann keiner leugnen, der mit Ernst und Ruhe und teilnehmendem Gemüte die Schicksale der Menschheit und der aufmerksam und frei von sich selbst den Gang seines eigenen Lebens verfolgt hat" (N. V. 139; vgl. oben S. 33). Burckhardt beginnt: „In unserm eigenen Leben sind wir gewöhnt, das uns Gewordene teils als Glück, teils als Unglück aufzufassen und tragen dies wie selbstverständlich auf die vergangenen Zeiten über." Lasaulx empfiehlt den Schluß vom Einzelindividuum auf das Volksindividuum, der soviel kritischere Burckhardt übt Kritik an ihm: Uns müßten ja von Anfang an Zweifel dabei aufsteigen, indem je nach Lebensaltern und Erfahrungen unser Urteil in eigenen Sachen sich stark ändern könne. Erst die letzte Lebensstunde gewähre den abschließenden Spruch über diejenigen Menschen und Dinge, mit welchen wir in Berührung gekommen seien; und dieser Spruch könne ganz verschieden lauten, je nachdem wir im vierzigsten oder im achtzigsten Jahre stürben; er habe auch nur eine subjektive Wahrheit für uns selbst und keine objektive. Trotzdem hätten sich geschichtliche Urteile über Glück und Unglück in der Vergangenheit gebildet. Sie seien die „Todfeinde der wahren geschichtlichen Erkenntnis" (256). Burckhardt deckt ihre Quellen auf und führt sie auf ihren wahren Wert zurück.

Es folgt die Eliminierung des Begriffs „Glück" aus der Betrachtung: „Wir müßten überhaupt suchen, den Ausdruck ‚Glück" aus dem Völkerleben loszuwerden und durch einen anderen zu ersetzen, während wir den Ausdruck „Unglück" beizubehalten haben. Die Naturgeschichte zeigt uns einen angstvollen Kampf ums Dasein, und dieser nämliche Kampf erstreckt sich bis weit in Völkerleben und Geschichte hinein" (263). Kein Glück, kein Fortschritt, aber unermeßliche Leiden, gerechteste

Klagen: das ist Burckhardts „pathologische“ (4) Geschichtsbetrachtung, die in diesem Kapitel kulminiert.

Aber nun schaut Burckhardt nach Trost aus für einige der „erlaubtesten Klagen der Weltgeschichte“, und hier knüpft er noch einmal an Lasaulxsche Gedanken an und zwar an Gedanken des III. Kapitels des N. V.:

Lasaulx meint in jenem Kapitel, daß nach einem Gesetz des „Antagonismus der Kräfte“ (N. V. 79 ff.) die zerstörenden Mächte letztlich doch Gutes wirkten. So z. B. der Krieg: „Überall ist die nächste Folge der Kriege allerdings Not und Elend, ihre weitere Folge aber eine wohltätige Aufregung der innersten nationalen Kräfte und eine daraus hervorgehende Erfrischung und Neugestaltung des Völkerlebens“ (N. V. 84). Und eine barbarische Überflutung sei die Vorbedingung der Regeneration und Verjüngung alternder Völker. Auch Burckhardt räumt dem „Bösen“ seine Stelle ein in der großen weltgeschichtlichen Ökonomie (265). Aber er läßt es durch das wider Willen bewirkte Gute keineswegs gerechtfertigt sein. Wie eine Kritik Lasaulx' klingt es fast: „Allein daraus, daß aus Bösem Gutes, aus Unglück relatives Glück geworden ist, folgt noch gar nicht, daß Böses und Unglück nicht anfänglich waren, was sie waren. Jede gelungene Gewalttat war böse und ein Unglück und allermindestens ein gefährliches Beispiel.“

Lasaulx' Lehre von den Verjüngungsprozessen des Völkerlebens hatte er schon oben (vgl. S. 113 f.) widersprochen und er wendet auch hier zunächst dasselbe ein wie früher: „Zunächst hat zwar gar nicht jede Zerstörung auch Verjüngung zur Folge. So wie das Zerstören des edleren Pflanzenwuchses ein Land auf ewig zur verbrannten Wüste machen kann, so wird sich ein zu übel mißhandeltes Volk nie mehr erholen. Es gibt (wenigstens scheinbar) absolut zerstörende Mächte, unter deren Hufschlag kein Gras mehr wächst“ (267). „Die Völkerwanderung war eine große Erfrischung der Welt für das absterbende Römerreich, aber wenn man in dem östlichen, übriggebliebenen Rest desselben etwa im 12. Jahrhundert unter den Komnenen einen Byzantiner fragte, so redete er so stolz als möglich vom Fortleben Roms am Bosporus und so verachtungsvoll als möglich gegen das „erneute und erfrischte“ Abendland; und noch der jetzige Graeco-Slawe unter den Türken hält sich nicht für geringer und wohl auch nicht für unglücklicher als den Abendländer. Überhaupt, sobald man die Leute fragt, bedanken sie sich für alle Erneuerung der Welt, welche durch ihren Untergang und durch Einwanderung wilder Horden bewirkt werden soll“ (270). Aus Burckhardts hypothetischer Ausdrucksweise

schon geht hervor, daß er hier fremde Meinungen vorträgt, die er nicht in allem teilt. Es sind eben Lasaulx' Anschauungen.

„Von der andern Seite meldet sich als Trost das geheimnisvolle Gesetz der Kompensation, nachweisbar wenigstens an einer Stelle: an der Zunahme der Bevölkerung nach großen Seuchen und Kriegen. Es scheint ein Gesamtleben der Menschheit zu existieren, welches die Verluste ersetzt" (269). Von einer solchen Kompensation nach Seuchen und Kriegen spricht auch Lasaulx in dem erwähnten Kapitel. Burckhardt zitiert freilich Schopenhauer, jedoch auf Lasaulx' Anregung hin; denn Lasaulx zitiert ihn zuerst und zwar eine Stelle, an der Schopenhauer selbst auf eine andere, parallele, in seinen Werken verweist. Diese verwertet Burckhardt. An der Lasaulxschen Auffassung, daß in dem „konstanten Weltgang der Menschen, Tiere, Pflanzen und der großen weltgeschichtlichen Krankheiten von Osten nach Westen in letzter Instanz nicht bloß eine subjektive Täuschung, sondern ein objektives Gesetz des menschheitlichen Lebens sich manifestiere", übt Burckhardt Kritik: „So ist es z. B. nicht gewiß, wohl aber für unser Auge wahrscheinlich, daß das Zurückweichen der Weltkultur aus dem östlichen Becken des Mittelmeers im 15. Jahrhundert äußerlich und innerlich kompensiert wurde durch die ozeanische Ausbreitung der westeuropäischen Völker; der Weltakzent rückte nur auf eine andere Stelle." Burckhardt rät mit dem aus dem Gedanken der Kompensation zu gewinnenden Troste sparsam umzugehen. Die Lehre von der Kompensation sei meist doch nur eine verkappte Lehre von der Wünschbarkeit. Auch sei die Kompensation kein Ersatz für die Leiden der verletzten Menschheit: „Entstehen und Vergehen sind zwar das allgemeine Erdenschicksal; aber jedes wahre Einzelleben, das durch Gewalt und (nach unserem Dafürhalten) vorzeitig dahingerafft wird, darf als schlechthin unersetzlich gelten, sogar als nicht ersetzlich durch ein anderes ebenso treffliches" (270).

Etwas anderes vermag angesichts der Leiden, Katastrophen und Untergänge in der Geschichte letztlich allein wahren Trost zu gewähren: der Blick auf das Ganze der Geschichte: „Diesem großen und ernsten Ganzen gegenüber sind die Ansprüche der Völker, Zeiten und Individuen auf dauerndes oder nur momentanes Glück und Wohlbefinden nur von sehr untergeordneter Bedeutung, denn weil das Leben der Menschheit ein Ganzes ist, stellen dessen zeitliche und örtliche Schwankungen nur für unsere schwachen Organe ein Auf und Nieder, ein Heil und Unheil dar, in Wahrheit aber gehören sie einer höheren Notwendigkeit an" (262 f.). Wie schaut Burckhardt das

Ganze? „Die ganze Menschheit — ein einziger Mensch!“ sagt Lasaulx (N. V. 13 ff.; vgl. oben S. 49), und Burckhardt folgt ihm darin. Lasaulx' Parallelismus von Mensch und Menschheit[41]) sich zu eigen machend, vermittelt auch er uns die Idee der historischen Kontinuität durch das Bild der Geschichte als eines universalen Menschen. „Auf diesem Punkt angelangt, ist inne zu halten. Wir sind unmerklich von der Frage des Glückes und Unglückes auf das Fortleben des Menschengeistes geraten, was uns am Ende wie das Leben e i n e s Menschen erscheint“ (273). Diesem Geiste, so verhallt auf der letzten Seite der „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ das Echo Lasaulx', „dem Geist der Menschheit erkennend nachzugehen, der über all diesen Erscheinungen schwebend und doch mit allen verflochten, sich eine neue Wohnung baut“, würde „ein wunderbares Schauspiel“ sein.

41) Wenn diese Auffassung „mystischer Parallelismus“ (G r o h n e. vgl. oben S. 90) genannt werden darf, hätte Burckhardt allerdings sogar ihn von Lasaulx übernommen. Aber es ist das kein „mystischer“ Parallelismus, sondern nur eine romantische Vorstellung, nämlich die typisch romantische Parallele zwischen Mensch und Geschichte. Das verkennt G r o h n e.

Lebenslauf.

Ich wurde am 5. 12. 1898 als Sohn des Rektors Ferdinand Koether zu Unna in Westfalen geboren. Ich besuchte die Volksschule und das Reform-Realgymnasium meiner Heimatstadt. Am 13. Nov. 1917 legte ich die Notreifeprüfung ab, um ins Heer einzutreten. Nach kurzer Ausbildungszeit im Feldartl.-Rgt. 22 zu Münster und im Feld-Rekrutendepot 7 in Nordfrankreich habe ich vom 2. 4. 1918 ab die Kämpfe an der Westfront mitgemacht und wurde in der „Abwehrschlacht in Flandern" (28. 9. — 17. 10. 18) zum Gefreiten ernannt. Nach dem Kriege studierte ich an der Akademie in Paderborn und an den Universitäten Bonn und Münster Theologie, Philosophie, Germanistik (neuere Abtlg.) und Kunstgeschichte und hörte u. a. die Herren Professoren Mausbach, Diekamp, Meinertz, Wentscher, Brunswig, Koppelmann, Ettlinger, Wust, Schwering, Magon, Kluckhohn, Günther Müller, Clemen, Wackernagel. Ein pietätvolles Gedenken werde ich dem i. J. 1929 verstorbenen Prof. Ettlinger bewahren, der die vorliegende Arbeit anregte. Besonderen Dank schulde ich Herrn Prof. Wust für die Übernahme des Referats.

Alfons Koether.